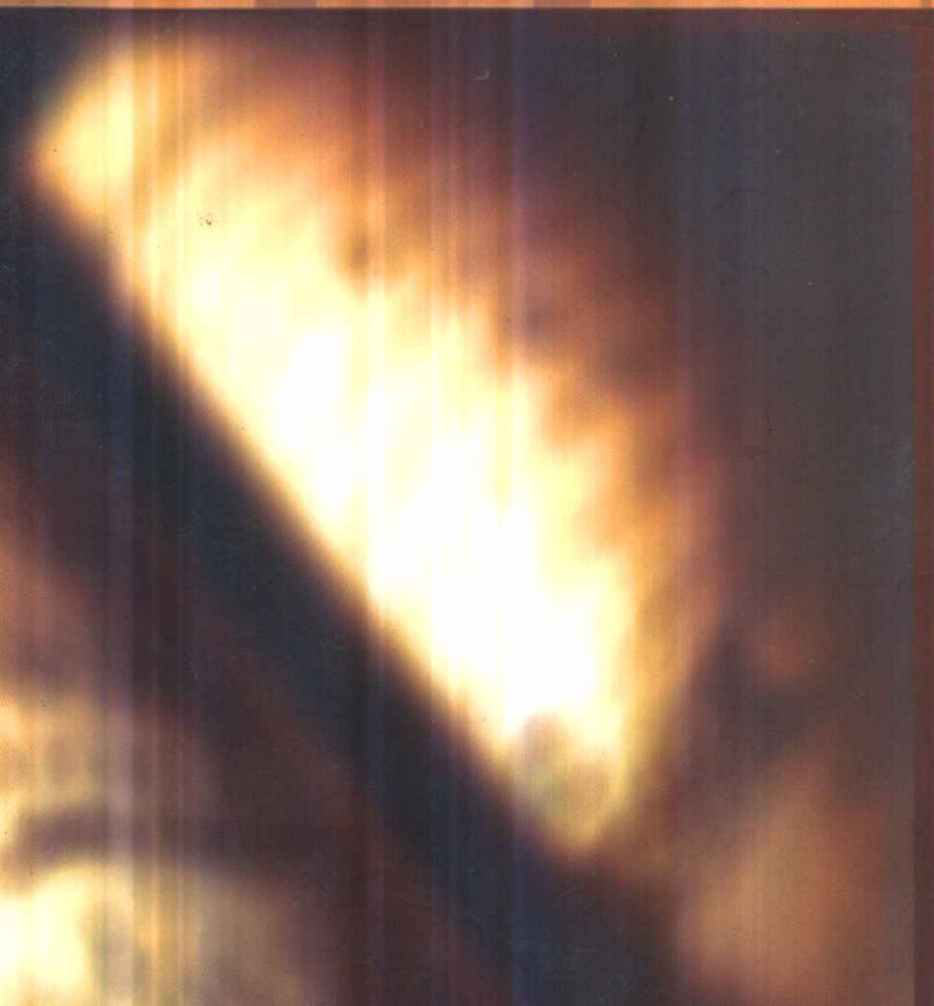
اعجاز

از منظر فیلسوفان و متکلمان

دکتر فاطمه علی پور



بسم الله الرحمن الرحيم

اعجاز از منظر فیلسوفان و متکلمان

دکتر فاطمه علی‌پور

عضو هیئت علمی و مدرس دانشگاه پیام نور

انتشارات مدحت

۱۳۸۶

سرشناسه	:	علی‌پور، فاطمه، ۱۳۴۹ـ
عنوان و نام پدیدآور	:	اعجاز از منظر فیلسوفان ومتکلمان / فاطمه علی‌پور.
مشخصات نشر	:	تهران: مدحت، ۱۳۸۶.
شابک	:	978-964-90890-2-7
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	کتابنامه: ص. [۲۴۹] ـ ۲۵۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع	:	معجزه (اسلام):
موضوع	:	معجزه.
رده‌بندی کنگره	:	۶الف ۸ ع / ۶ / ۲۲۰ BP
رده‌بندی دیویی	:	۲۹۷/۴۳
شمارهٔ کتابشناسی ملی	:	۱۰۸۱۰۱۵



انتشارات مدحت

نویسنده دکتر فاطمه علی‌پور

اعجاز از منظر فیلسوفان و متکلمان

چاپ اول

۲۲۰۰ نسخه

۱۳۸۶

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

شابک: ۷ ـ ۲ ـ ۹۰۸۹۰ ـ ۹۶۴-۹۷۸

978-964-90890-2-7

فهرست

مقدمه

سپاس و ستایش بی‌حدّ و نهایت آفریدگار را جلّ جلاله و درود بی‌پایان بر رسول حق (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) که به حق وجود آنان خود بزرگترین و شگفت انگیزترین معجزات الاهی می‌باشد. عصر معاصر، عصر بازگشت بشر به خدا، ماوراء طبیعت و معنویت می‌باشد. بشری که به خاطر اشتباهات حاکمان کلیسا در قرون وسطی، دچار دین گریزی و فرار از معنویت شده بود بعد از رنسانس با سرعت در حال گریز از ماوراء طبیعت بود، اینک با نگاهی نوین متوجه ماوراء طبیعت گردیده است. به گونه‌ای که به تدریج الحاد و افکار ماورای طبیعت برچیده می‌شود و دین و دینداری شکوه از دست رفته‌ی خود را باز می‌یابد. آثار و نشانه‌های این حقیقت امروز به‌خوبی قابل مشاهده می‌باشد. فزونی گرایش به معنویت در غرب، یکی از این آثار است. ابراز نگرانی سیاسی کاران دنیا خواه که اصول‌گرایی را مزاحم مطاع مادی خود می‌بینند، گواه بر جدّی بودن این گرایشهاست و هم اکنون درخشیدن ستاره‌ی اسلام در غرب تاریک، در میان دیگر مذاهب نوید بخش تحقق آرمان تمام پیامبران است که در این آیه‌ی شریفه‌ی قرآن کریم نوید آن داده شده است «انّ الأرض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء /۱۰۵)

با توجه به وضعیت موجود و مطلوبیت بالای شناخت حقایق دینی و ماوراء طبیعی برای نسل جوان، پژوهش در حوزه‌ی دین و حقایق دینی بیش

از پیش اهمیت و ضرورت خود را نشان می‌دهد. و از سوی دیگر ما شاهد رخنه‌ی اندیشه‌های انحرافی و مباحث خرافی و جعلی (تحت عنوان علم پیرامون امور ماوراء طبیعت) هستیم، لذا طرح مباحث مربوط به ماوراء طبیعت در چهارچوب مباحث عقلی و منطقی و تبین صحیح این امور نیاز مبرم جهان معاصر می‌باشد. یکی از این مباحث مسئلهٔ اعجاز می‌باشد و از آنجا که اعجاز امری ماوراء طبیعی است ما در این حوزه هم شاهد رخنه‌ی مباحث انحرافی‌ای که به نام علم پیرامون آن مطرح می‌گردد و به اذهان جوانان تزریق می‌شود. هستیم.

لذا بر ماست که با تحقیق و تفحصّ عمیق در حوزه‌ی مبانی اعتقادی اسلام و تبیین آن به روش‌های جدید، با عرضهٔ آب زُلال و گوارای چشمه سار اسلام، لب تشنگان پشت کرده به تمدّن و فرهنگ غرب را سیراب نماییم. زیرا ما این باور را داریم که معارف قرآن کلام و سخن بشری نیست و توسط انبیاء الاهی از عالم غیب به‌دست انسان خاکی رسیده است. مفاهیم این علوم و معارف آن چنان رفیع است که هیچ فیلسوف و محقّقی را یارای پرواز فراتر از آن نیست، زیرا وحی آخرین سخن را گفته است و سخنی بالاتر از آن نیست. لذا در عصر حاضر نیز در راه اثبات اصول اعتقادی، برترین راه تمسک به وحی می‌باشد.

متأسفانه برخی بر این باور هستند که مباحث کلامی ای همچون مسئله اعجاز و چگونگی وقوع آن در گذشته از سوی علما طرح و بحث شده است و در جهان معاصر طرح این مباحث هیچ ضرورتی ندارد. این در حالی است که حتی در دنیای غرب هم مباحث دینی در حال تجدید حیات است. لذا بحث از مسئله معجزات همواره از تازگی و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بر تلاشگران عرصهٔ علم و معرفت و سالکان راه خداست که با تلاش مخلصانه در راه عرضهٔ بهتر این مبانی، در مقابل جملات ملحدان و مشرکان امروزی پیام دین را به گوش جویندگان حقیقت در سراسر گیتی برسانند که خداوند به

ساعیان و تلاشگران مخلص این راه کمک و آنان را به مقصد راهنمایی و رهبری می‌نماید.

بسیاری از اندیشمندانِ بزرگ در کتب کلامی، فلسفی، تفسیری، عرفانی متناسب با مشرب فکری خود به بحث پیرامون چگونگی وقوع معجزات، علل وقوع آن، کاربرد و تفاوت آن با امور خارق العادهٔ دیگر پرداخته‌اند. آنان تلاش کرده‌اند که تمایز اساسی معجزات با سحر، شعبده، جادو و امور خرافی را نمایان سازند و با ارائه تبیینی روشن و تحلیلی منطقی و عقلانی از معجزات به عنوان امور ماوراء طبیعی راه هرگونه شک و تردید در مورد احتمال غیرواقعی و یا خرافی بودن معجزات را مسدود نمایند و بشر را از افتادن در دام مکاتب ساختگی، پوشالی، بی‌بنیاد و خرافی نجات دهند.

امید آن که کتاب حاضر به عنوان پژوهشی روشنگر برای نسل جوان راه گشا بوده و پاسخگوی سؤالات آنان در زمینهٔ اعجاز باشد.

فصل اول

مفهوم اعجاز و شرایط و وجوه آن

مقدمه

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان» (حدید آیه ۲۵)

«ما پیامبران خود را با گواه روشن (معجزات) فرستادیم و برایش کتاب و میزان نازل کردیم.»

قرآن کریم در موارد متعددی به آوردن معجزات توسط انبیاء اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که این معجزات آیات و گواه روشن انبیاء می‌باشد ولی هرگز لفظ معجزه و یا اعجاز به این معنا را استعمال نکرده و این واژه را برای علامت و نشانهٔ نبوت به‌کار نبرده است و واژهٔ معجزه یا اعجاز توسط متکلمین اسلامی وضع گردیده تا در مورد نشانه و گواه نبوت انبیاء به‌کار می‌رود لذا لازم است که معنای لغوی و اصطلاحی معجزه بررسی شود تا معلوم گردد که به چه دلیل متکلمین اسلامی این لفظ را برای نشانه و دلیل نبوت وضع کرده‌اند.

واژه‌شناسی اعجاز

لفظ اعجاز که بر وزن مصدر باب افعال از ریشهٔ «عجز» می‌باشد به معنی «ناتوان کرد» یا «ناتوان دانستن دیگری» است.[1]

«عجز» مقابل قدرت به معنی ضعف و ناتوانی است **«عَجَزَ، یَعْجِزُ عِجزاً»**[2]

---

۱. فرهنگ سیاح، ج ۲   ۲. کتاب العین، ج اول، ص ۲۱۵

اعجاز در لغت به این معانی آمده است:

۱ - از دست رفتن چیزی. مثلاً گفته می‌شود: «**اعجزه الامر الفلانی**» یعنی «فلان چیز از دست وی رفت».

۲ - احساس عجز و ناتوانی در دیگری. مثلاً گفته می‌شود: «**اعجزت زیداً**» «او را عاجز و ناتوان یافتم.»

۳ - ایجاد عجز و درماندگی در طرف مقابل، و در این صورت اعجاز به معنی «تعجیز» می‌باشد. مانند «**اعجزت زیداً**» یعنی «او را عاجز و ناتوان نمودم» که بنابراین «مُعاجز» به معنی عاجزکننده یا کینه دارنده، می‌باشد.[1]

در کتاب معجم مقایس اللغة آمده است: «عجز دارای دو معنی است که یکی به معنای ناتوانی و ضعف و دیگری به معنای پایان و انتهای هر چیز می‌باشد.»[2]

واژهٔ عجز و مشتقات آن ۲۶ بار در قرآن کریم آمده است که در هیچ یک به معنایی که مورد نظر متکلمین است به‌کار نرفته است.

معجزه: این کلمه اسم فاعلی است که از مادهٔ عجز بوده و به باب افعال رفته است و به معنی «عاجزکننده» و «ة» در انتهای آن، بنا بر قولی به منظور آن آمده است که این لفظ را از وصفیّت انتقال دهد[3]، و بنابر قول دیگر، نشان دهندهٔ مبالغه می‌باشد که «تاء مبالغه» نامیده می‌شود[4].

از آنجایی که یکی از معانی باب «افعال» آشکار کردن است معجزه را می‌توان این طور تعریف کرد: «معجزه یعنی چیزی که آشکار می‌کند ناتوانی دیگران را.»

در کتب لغت برای معجزهٔ انبیاء تعاریف خاصی آمده است که از آن جمله است:

«معجزه نبی: آنچه نبی به آن عاجز کند خصم را در تعدّی و جمع آن

---

۱. منتهی الارب فی لغة العَرب، ج ۵، ص ۸۰۰

۲. معجم مقایس اللغة، ج ۴

۳. شرح المقاصده، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۱

۴. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۵، ص ۲۱۱

معجزات است.»[۱]

«معجزه نبی: آنچه نبی عاجز کند بدان خصم را وقت غلبه جستن در دعوی و جمع آن معجزات است.»[۲]

در مورد این که آیا واژهٔ «معجزه» تا چه حدّ گویای مقصود متکلمین می‌باشد، استاد شهید مطهری می‌فرمایند: «این کلمه یک نارسایی دارد و آن این است که هر آیتی آشکارکنندهٔ ناتوانی دیگران هست، یعنی دیگران در مقابل آن ناتوان هستند اما هر چیزی که دیگران در مقابل آن ناتوان باشند معجزهٔ اصطلاحی نیست... .

پس آیا در حدّ اعلی بودن، در حدّ اعلی قرار گرفتن که نتیجه‌اش ناتوان بودن دیگران است آوردن به مثل آن، معجزه اصطلاحی شماست یا نه؟ از همین جا معلوم می‌شود که این کلمه نارساست ما هم تابع این کلمه نیستیم، نه معجزه به آن معنایی که اصطلاح متکلمین است، این است که آن کار نشان بدهد که کار بشر است، نه این که حدّ اعلایی است که بشر انجام می‌دهد و دیگران فقط نمی‌توانند. اصلاً باید نشان بدهد این جهت را که از مرز قدرت بشری خارج است.»[۳] دانشمندان اسلامی از آن نظر که این علامتهای نبوت، عجز و ناتوانی سایر افراد را آشکار می‌سازد «معجزه» می‌نامند.

متکلمین اسلامی که این واژه را برای «نشانهٔ نبوت انبیاء» وضع کرده‌اند معنای اصطلاحی خاصی را مدّنظر داشته‌اند و با توجه به نارسایی که در این واژه وجود دارد ما باید به معنای اصطلاحی آن توجه کنیم و در نظر داشته باشیم که قرآن با آن که مشتقات «اعجاز» و حتی لفظ «معجزه» را به‌صورت مفرد و جمع، مکرر به‌کار برده است هیچگاه آن را در این معنی استعمال نکرده است، بلکه همواره از معجزهٔ انبیاء با لفظ **«آیه»، «بیّنه» و «برهان»** تعبیر فرموده است که البته این تعبیر بسیار رسا و گویا می‌باشد، و به همین دلیل

---

۱. کشاف اصطلاحات الفنون، تهانوی
۲. منتهی الارب فی لغة العرب، ج ۴، ص ۸۰۰
۳. استاد مطهری، نبوت، ص ۱۰۱

استاد محمد تقی شریعتی در کتاب وحی و نبوت می‌نویسد:

«ای کاش مسلمین از قرآن تبعیّت کرده و با تغییر تعبیر مشکلاتی به‌وجود نمی‌آوردند.»[۱]

تلقی واژگانی قرآن کریم از معجزه

بنابر آنچه در معجم المفهرس آمده است واژهٔ «آیه» ۳۷۹ بار در قرآن کریم آمده است[۲] و در کتب لغت «آیه» به معانی «عبرت»، «نشان»، «دلیل»، «علامت»، «معجزه» و «هر امر شگفت‌انگیز و خارق العاده» و نیز به معنی «سخن تمام از قرآن» آمده است[۳]، و بیّنه به معانی «عامل روشن‌کننده»، «حجّت» و «دلیل واضح» می‌باشد.[۴]

آیات

در قرآن کریم، خداوند متعال لفظ «آیه» را به مناسبتهای مختلف، در معانی متفاوت به‌کار برده است، که به‌طور کلی این معانی را به دو دستهٔ متفاوت می‌توان تقسیم کرد:

الف: در دستهٔ اول مراد از «آیه» هر حادثهٔ عادی و هر واقعهٔ طبیعی است که واقع می‌گردد، از قبیل: خلقت انسان و آفرینش زمین و آسمان و جمادات و نباتات و نیز وقوع شب و روز، که به عنوان نمونه در اینجا به چند آیه اشاره می‌کنیم.

در آیه ۵۳ از سوره فصلت آمده است:

«سنریهم ایتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی لهم انه الحق»

یعنی: «بزودی آیات خود را هم در آفاق و خارج از وجود آنان و هم در

---

۱. وحی و نبوت، شریعتی، ص ۲۱۶

۲. المعجم المفهرس، فواد عبدالباقی، ص ۱۰۳ الی ۱۰۸

۳. مقایس اللغة، ج اول، ص ۱۶۸و نیز، منتهی الارب فی لغة العرب، ج اول

۴. المنجد، بین الشیء: انضح و ظهر، بین الشیء: او ضحه

داخل وجودشان نشان خواهیم داد تا روشن گردد که خدا حق است.»

در آیه ۲۰ از سوره روم:

«و من ایاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا»

یعنی: «و یکی از آیات خداوند این است که برای شما از جنس خودتان جفتی بیافرید.»

و به‌طور کلی در آیات ۱۹ تا ۲۵ از سورهٔ روم مکرر از لفظ «آیات» استفاده شده و مراد نشانه‌های لطف و رحمت و رأفت الاهی می‌باشد که در کنار نشان دادن قدرت و توانایی لایزال الاهی به نشانهٔ رحمت اشاره کرد و قدرت حق متعال را به نمایش می‌گذارد.

و نیز در سوره بقره در آیهٔ ۱۶۴ خداوند، عادی‌ترین امور را نشانه‌های قدرت خود معرفی کرده و برای آنها لفظ آیات را آورده است که این امور عبارت‌اند از: «خلقت آسمان و زمین و اختلاف شب و روز و کشتیها که بر روی آب برای انتفاع خلق در حرکت هستند.»

ب: دستهٔ دوم «آیاتی هستند که به معنی معجزه و امور خارق العاده و شگفت‌انگیز و استثنایی آمده است که خداوند برای تنّبه، آگاه کردن و عبرت انسانها و یا نشانه و علامتی برای قدرت خود و یا نشانه و علامتی برای اثبات نبوت یکی از انبیاء، این آیات را ظاهر می‌کند که این آیات بشر را متوجه قدرت لایزال الاهی، عالم غیب و نیز حقانیّت فرستادگان الاهی، می‌کند. البته باید گفت که هر دو دسته از آیات قدرت خداوند نشان داده می شود، منتها در دستهٔ اوّل چون امور طبیعی و عادی می‌باشند ممکن است بشر آنها را مشاهده کند ولی بدون توجه به خالق آنها از کنارشان بگذرد، در حالی که در دستهٔ دوم معمولاً امور غیرعادی واقع می‌شود و به نظر می‌رسد که در این دستهٔ دوم تنّبه بیشتری وجود دارد.

در اینجا نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم را که مربوط به دستهٔ دوم آیات می‌شود بیان می‌کنیم:

در آیهٔ ۵۰ از سوره مومنون، حضرت عیسی (ع) و مادر گرامیشان از آیات خداوند معرفی شده‌اند، چون تولد شگفت انگیزی واقع گردیده است تا دال بر حقانیّت ایشان و عظمت قدرت خداوند باشد. «**و جعلنا ابن مریم و امّه ایة**»

ما در این دسته از آیات موارد فراوانی از معجزه، کرامت و ارهاص[۱] انبیاء را مشاهده می‌کنیم که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم دلالت بر عظمت خداوند می‌نماید.

در ابتدای سورهٔ اسراء آمده است که حضرت رسول اکرم (ص) از مسجد الحرام به مسجد الاقصی سیر داده شد تا خداوند آیات خود را به او بنمایاند و در این مورد «آیات» دلالت بر اسرار غیب می‌کند و مراد از آن نمی‌تواند معجزهٔ اصطلاحی مورد بحث ما باشد ولی چون امر غیرعادی‌ای می‌باشد در دستهٔ دوم از معانی آیات قرار می‌گیرد.

در قرآن کریم، معجزات متعدّدی برای حضرت موسی (ع) ذکر شده است که مهم‌ترین آنها اژدها شدن عصا و ید بیضا می‌باشد و در مورد آنها هم لفظ «آیات» به‌کار رفته است، که مراد از «آیه» معجزات اصطلاحی متکلمین می‌باشد که دلالت بر صدق دعوی نبوت می‌کند. در سوره طه خداوند داستان حضرت موسی (ع) را برای پیامبر اکرم (ص) بیان می‌کند که خداوند وقتی حضرت موسی (ع) را به پیامبری مبعوث می‌کند، مطالبی را از او می‌پرسد تا زمینهٔ اعجاز جهت مأموریت فراهم گردد و از او سؤال می‌کند که «**و ما تلک بیمینک یا موسی قال هی عصای**» یعنی: «ای موسی در دست تو چیست؟ گفت: این عصای من است.»[۲] وقتی که خداوند از موسی (ع) اقرار گرفت که آنچه در دست اوست، عصاست فرمود: «آنچه در دست داری بیانداز» وقتی عصا را انداخت، دید به‌صورت یک مار متحرک درآمد، موسی هراسناک

---

۱. در بخشهای بعدر در مورد کرامت و ارهاص بحث می‌شود
۲. قرآن کریم، سوره طه، آیهٔ ۱۷ و ۱۸

شد. امّا خداوند فرمود: «بگیر آن را و نترس چون این در اختیار ارادهٔ ماست، ما آن را به حالت اوّل بر می‌گردانیم.» خداوند بدنبال بیان این معجزه، اعجاز دست تابان را بیان می‌کند، **«وَاضمم یدک الی جناحک تخرج بیضاء من غیر سوء ایة أُخری»**[1] خداوند فرمود: «دست خود به گریبان فرو بر تا دستی بی‌هیچ عیب، درخشان بیرون آید و این معجزهٔ دیگر خواهد بود.» «خداوند دربارهٔ ید بیضاء فرمود: این آیه و علامت دیگر است. تعبیر از معجزه به آیت بسیار مناسب و زیباست. آیت یعنی علامت و نشانه، این نشانهٔ نبوت است. اگر تو ادعا داری که با عالم ماورای طبیعت مرتبط هستی و پیوند یک انسان با ماورای طبیعت خارق عادت است این آیت که به نوبه خود خارق عادت است نشانهٔ صدق دعوی توست.[2]

قرآن کریم آثار خارق العاده‌ای را که پیامبر به اذن خدا برای گواهی بر صدق گفتار خود ارائه می‌کرده‌اند «آیت» یعنی نشانه و علامت نبوت می‌خواند.

مرحوم شعرانی معتقد است که «آیه غالباً بر آیات قهر و نشانهٔ عذاب که مردم از ترس مجبور به ایمان شوند اطلاق شده است. چنان که گویند «نماز آیات» یعنی چیزی که غالب مردم از ترس زیر و رو شدن جهان توجّه به خدا کنند. مانند زلزله و باد سیاه و سرخ و شکافتن زمین و از این قبیل و پیغمبران خدا غالباً از این سخن معجزه داشتند، چنان که عصای موسی (ع) اژدها شد و فرعون ترسید، و مثل ستون آتش که همراه بنی اسرائیل بود ناقهٔ صالح که به زمین لرزه بیرون آمد و مردم برای نداشتن آب مجبور بودند سخن صالح را بشنوند تا از شیر ناقه رفع حاجت کنند.»[3]

البته ایشان این قبیل معجزات را مختص انبیاء قبل از پیامبر اکرم (ص) کرده است و بین این دو نوع معجزه فرق گذاشته و می‌نویسد: «اما معجزات پیغمبر

---

۱. قرآن کریم، سوره طه، آیه

۲. تفسیر موضوعی قرآن، آیت الله جوادی آملی، ج ۷، ص ۲۲۴

۳. ردّ شبهات اثبات نبوت، آیت الله شعرانی، ص ۱۸۵

ما تخویف و قهر و الجاء نبود. مانند: تسبیح کردن سنگریزه و پیش آمدن درخت و شق القمر و دوباره بهم پیوستن آن و منتها قهری که در معجزات آن حضرت نقل کردند دعای قحط است و در آن نیز قهر سخت نیست.»[۱]

ایشان برای تأیید سخن خود به حدیثی از بخاری استناد می‌کند که از ابن مسعود روایت کرده است که گفت: «**انکم تعدون الایات عذاباً و کنّا نعدّها برکة علی عهد رسول الله (ص)**» یعنی: «شما آیات را عذاب می‌شمارید و ما آن را در عهد رسول خدا(ص) برکت می‌شمردیم» با پیغمبر(ص) نشسته طعام می‌خوریم و تسبیح طعام را می‌شنیدیم...»[۲]

بیّنات

واژهٔ بیّنه و بیّنات در موارد متعددّی در قرآن کریم ذکر گردیده است که به معنی دلیل واضح و روشن می‌باشد و در مورد پیامبران و پیام آسمانی آنان و معجزاتی که برای اثبات نبوت آنان بوده، به‌کار رفته است.

در ابتدای سورهٔ بیّنه خداوند می‌فرماید: «**لم یکن الّذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکین حتّی تاتیهم البیّنه رسول من الله...**»[۳] که در این آیه مراد از بیّنه رسول اکرم(ص) می‌باشد.

در آیهٔ ۸۷ سورهٔ بقره خداوند از لفظ بیّنات معجزات را اراده می‌کند و می‌فرماید: «**و اتینا عیسی ابن مریم البیّنات**» یعنی: «عیسی پسر مریم را معجزات و ادلهٔ روشن دادیم.»

در برخی موارد قرآن کریم عبارت «بیّنات» را برای واضح و روشن بودن عبارت «آیات» در کنار یکدیگر ذکر کرده است: «**و لقد انزلنا الیک ایات**

---

۱. شعرانی، ابوالحسن، ردّ شبهات اثبات نبوت، ص ۱۸۵

۲. ردّ شبهات اثبات نبوت، آیت الله شعرانی، ص ۱۸۵

۳. ترجمه: کافران از اهل کتاب و مشرکان (از کفر و عصیان) منفک نبودند، تا آنکه برهانی (بینه) بر آنها آمد که رسولی از جانب خدا بود

بیّنات» یعنی: «و ما برای ثبوت پیامبری تو آیات و دلایل روشن فرستادیم.» (بقره/۹۹)

برهان

یکی از عباراتی که قرآن کریم برای معجزات انبیاء ذکر می‌کند واژهٔ برهان می‌باشد. به عنوان نمونه در سورهٔ قصص آمده است: **«فذانک برهانان من ربّک»**[1] که از دو معجزهٔ مهم حضرت موسی (ع) یعنی اعجاز عصا و ید بیضا یاد می‌کند و آنها را دو برهان از سوی خداوند معرفی می‌کند.

پس در مجموع می‌توان گفت که خداوند در قرآن کریم به‌جای واژهٔ معجزه از الفاظ «آیه، بیّنه و برهان» استفاده کرده است که بسیار شایسته می‌باشد که ما نیز از قرآن کریم تبعیت کنیم.

از آنجایی که واژهٔ «معجزه» را متکلمین وضع کرده‌اند تا دلالت بر صدق ادعای نبوت انبیاء کند، لازم است که معجزه را از نظر آنان تعریف کرده و به‌طور کلی نظر آنان را دربارهٔ معجزه انبیاء بدانیم.

تعریف معجزه و شرایط آن در اصطلاح متکلمین اسلامی

الف) نظریهٔ متکلمین اشعری:

در بحث معجزه، اختلاف نظر بین اشاعره، معتزله و شیعه، در کلّیات موضوع بسیار کم است و تقریباً تعاریفی که آنها از معجزه ارائه نموده‌اند، دارای ویژگی‌های مشترک و نزدیک به هم است.

همهٔ متکلمان، پس از بیان لزوم بعثت انبیاء به طریق شناخت صدق مدعی نبوت توجه کرده‌اند و برخی از آنان تنها راه شناخت صدق ادعای آنان را آوردن معجزه از سوی نبی دانسته‌اند و بعضی دیگر یکی از راههای شناخت را آوردن معجزات معرفی کرده‌اند.

---

۱. قرآن کریم، قصص/۳۲

ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴هـ) می‌گوید: معجزه، فعلی است مفارق عادت، متقرن به تحدّی، سالم از معارضه که نازل منزلهٔ تصدیق است از روی قرینه.»[۱]

متکلم دیگر اشعری یعنی ابوالمظفر اسفراینی غیر از خارق عادت بودن و موافق دعوی نبوت بودن معجزه، در تعریف خود لزوم تحدّی برای معجزه را نیز گنجانده و معتقد است که حتماً باید مردم دعوت به معارضه و تحدی به معجزه نبی بشوند، ولی در آوردن مثل و مانند آن عاجز گردند.»[۲]

قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ هـ) که از متکلمان بزرگ اشاعره می‌باشد در کتاب الانصاف تعریف مشابهی برای معجزه آورده و شرط تحدی را نیز در آن گنجانده است.[۳]

امام الحرمین جوینی ابتدا کلمهٔ معجزه را با نکته سنجی و رقت، از لحاظ لغوی بررسی کرده و معتقد است که واژهٔ معجزه از «عجز» مشتق است و معجزه خالق عجز است، ولی چون معجزه از مقدورات بشر خارج است، پس اطلاق عجز بر متحدیان نوعی تسامح است و عجز را باید به معنی انتفاء قدرت دانست و یا بدین گونه تأویل کرد که خداوند، عاجزکنندهٔ خلایق است به وسیلهٔ آن آیه‌ای که معجزه خوانده می‌شود.[۴]

قاضی ابوبکر باقلانی متکلم بزرگ اشعری مذهب (م ۴۰۳ هـ) در کتاب البیان، نظری همانند نظر امام الحرمین را در باب معجزات ارائه کرده است. وی می‌گوید: اگر از معنی لغوی معجزه فراتر رویم، معجزه به معنی آن چیزی است که خارج از قدرت بشر است.[۵] بنابراین وصف خلق به عجز از انجام معجزه بی‌معنی است و به نظر باقلانی بهترین سخن دربارهٔ معجزه آن است که بگوییم معجزه از قدرت بندگان خارج است.[۶]

باقلانی سپس توضیح می‌دهد که چرا چنین وصفی در باب معجزه

---

۱. ملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۲

۲. التبصیر، اسفراینی، ص ۱۵۲

۳. الانصاف، باقلانی، ص ۶۱

۴. الارشاد، امام الحرمین جوینی، ص ۳۰۷

۵. البیان، باقلانی، ص ۱۱

۶. البیان، باقلانی، ص ۸

ضرورت دارد. وی می‌گوید: اگر بپذیریم که معجزه در قدرت بشر قرار دارد، این شبه ایجاد خواهد شد که مِثلاً آن را حمل بر حیله و نظر دقیق و فنون خاص شخص انجام دهندهٔ آن کنند[۱].

تفتازانی نیز در شرح المقاصد تعریف مشابهی برای معجزه آورده است:

«المعجزه مأخوذ عن العجز المقابل للقدرة و حقيقة الاعجاز اثبات العجز اُستعير لاظهاره، ثم اسند مجازاً الى ما هو سبب العجز، و جعل اسماله، فالتاء للنقل من الوصفيّه الى الاسميّه، كما فى الحقيقة و قيل للمبالغة كما فى العلّامة.»[۲]

«معجزه مأخوذ از عجز است که مقابل قدرت می‌باشد و حقیقت اعجاز عبارت است از اثبات عجز و لکن به‌طور استعاره و مجاز به معنای اظهار عجز استعمال شده است سپس مجازاً اعجاز، به چیزی که سبب عجز می‌شود، و معجزه به عنوان اسم برای آن جعل شده است. بنابراین تاء در کلمهٔ معجزه تاء تأنیث نیست بلکه تائی است که معجزه را که دارای معنای وصفی است از معنای وصفیّت خارج کرده و آن را اسم قرار داده است. مثل حقیقت که ابتدا وصف بوده و سپس معنای اسمی پیدا کرده است و بعضی تاء را تاء مبالغه دانسته‌اند مثل تاء علامه که برای مبالغه در علم می‌باشد.»

امام الحرمین جوینی، بعد از تعریف معجزه به عنوان خالق عجز و این که خداوند بوسیلهٔ آن آیه عاجزکنندهٔ خلق است، برای معجزه ۳ شرط اساسی قائل شده است که به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱ - معجزه فعل خداست و صفت او نیست و به همین دلیل از مقدرات بشر، خارج است.

۲ - معجزه خارق عادت است.

۳ - معجزه همراه با دعوی نبوت بوده و دلیل صدق آن است.

وی سپس برای صفت سوم یعنی دلالت بر صدق نبوت وجوهی را ذکر

---

۱. البیان، باقلانی، ص ۱۸ ۲. شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۱

می‌کند که با تحقق آنها این دلالت حاصل می‌گردد. این وجوه عبارت‌اند از: همراه بودن دعوی نبوت و معجزه، مقدم نبودن معجزه بر دعوی، اما جایز است که معجزه، مؤخر باشد.[۱] ولی ابوبکر باقلانی مخالف این نظر می‌باشد و معتقد است که معجزه باید مقارن با دعوی نبوت باشد و تأخر معجزه جایز نیست. وی در کتاب البیان شرایطی را برای معجزه ذکر می‌کند که عبارت‌اند از:

۱ - فعل خدا باشد.

۲ - خرق عادت در آن باشد.

۳ - غیرنبی از اظهار آن منع شده باشد.

۴ - با تحدی دیگران همراه باشد و دیگران از آوردن مثل آن، عاجز باشند.[۲]

به‌طور کلی در دیدگاه اشاعره، معجزه صرفاً جنبهٔ الاهی و غیبی دارد و به هیچ وجه کسی قادر بر انجام آن نیست و معجزه را باید «فعل خدا» دانست. این نظر عموم اندیشمندان اشاعره می‌باشد، ولی برخی از آنها در مواردی از این نظر عدول کرده‌اند. چنان که باقلانی در البیان می‌گوید: اگر بگوییم شرط معجزه این است که از قدرت مردم خارج باشد آن گاه می‌توانیم بگوییم معجزه بر دو نوع است یکی آن که فقط خداوند بر آن قادر است، مثل اختراع اجسام و احیاء میّت و ابراء اکمه[۳] و همین نوع معجزه است که در نزد مردم برتر و مؤثرتر به حساب می‌آید. نوع دیگر معجزه آن است که در تحت قدرت بشر باشد، مانند بلاغت در نظم کلام و حمل کوه و... و این خود بر دو نوع ممکن است واقع شود: یکی معتاد و قلیل و دیگری غیرمعتاد و کثیر و متفاوت با قلیل. جنس این معجزه دلیل بر صدق اوست. بدین ترتیب دیگر شرط این که معجزه تحت قدرت بشر باشد یا نه، لزومی ندارد، بلکه وجهی که معجزه

---

۱. الارشاد امام الحرمین جوینی، ص ۳۰۷

۲. البیان، باقلانی، ص ۱۱

۳. برطرف شدن لالی کسانی که قادر به سخن گفتن نیستند

بدان طریق واقع می‌گردد، اعتبار می‌یابد.[۱]

البته باید گفت که این نظر یعنی قراردادن نوعی از معجزه در تحت قدرت در نزد اشاعره عمومیّت ندارد، و چنان که پس از این خواهد آمد، در بین معتزله این نظر رواج عامتری دارد.

طبق این نظریه بعضی از معجزات برای بشر مقدور است ولی وقوع آنها در درجهٔ بالایی از کمال یا بلاغت قرار دارد که بشر نمی‌تواند به آن حدّ از کمال نزدیک شود. البته باقلانی تصریح می‌کند که این رأی جمهور معتزله می‌باشد و فقط بعضی از اشاعره آن را پذیرفته‌اند.[۲]

ابوحامد غزالی (م ۵۰۵هـ) در تعریفی که از معجزه ارائه داده است، شرط تحدی و عجز خلق را به عنوان اوصاف اصلی معجزه ذکر کرده است.[۳]

در منابع کلامی اشاعره، معجزه به انواعی تقسیم شده است. شهرستانی در کتاب نهایة الاقدام، معجزه را به دو نوع کلی تقسیم کرده است:

۱ – منع معتاد، مثل بازداشتن از حرکات اختیاری با وجود سلامت بنیّه و آسان بودن آن عمل و مثال این نوع، تِیْه[۴] بنی اسرائیل است و نیز معتاد، مثل اغلب معجزات انبیاء می‌باشد.[۵]

صاحب شرح مواقف هفت شرط را برای معجزه ذکر کرده است که در اینجا برخی از آن شروط ذکر می‌شود:

۱ – معجزه باید فعل خدا یا امری قائم مقام فعل باشد. (قائم مقام فعل خدا بودن مثل: عدم خلق قدرت برای کسی نسبت به فعلی.)

---

۱. البیان، باقلانی، ص ۲۳ ۲. البیان، باقلانی، ص ۱۴

۳. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ص ۲۰۶

۴. به معنی گمراهی و سرگردانی می‌باشد. اتیاه جمع آن است، و بیابانی شن زار و بی‌آب و علف در شبه جزیره‌ای در قسمت جنوبی فلسطین که حضرت موسی و بنی اسرائیل پس از خروج از مصر راه را گم کرده و در آن بیابان سرگردان شدند. مساحت آن را چهل فرسنگ در چهل فرسنگ گفته‌اند، گویند مدت چهل سال در آن بیابان سرگردان بودند، و خداوند برای آنان من و سلوی فرو فرستاد و از سنگی که موسی عصای خود را بر آن زد آب گوارا روان گردید. (از فرهنگ فارسی عمید، ج ۱، ص ۶۵۴)

۵. نهایة الاقدام، شهرستانی، ص ۴۲۳

۲ - وقوع خارق عادت باید در زمان تکلیف باشد یعنی در ابتدای خلقت و در هنگام قیامت نباشد چون در آن زمان اصلاً خرق عادت است که عادت باشد.

۳ - انجام مثل آن امر در جنس یا صفت برای بندگان مشکل باشد.[۱]

البته باید توجه داشت که معجزه‌ای که در اینجا از آن بحث می‌شود مربوط به اثبات نبوت انبیاء می‌باشد و با آمدن حضرت رسول اکرم (ص) نبوت خاتمه یافته است و این امر ربطی به آخر الزمان و قیامت ندارد و از موضوع بحث خارج می‌باشد.

ب) نظریه متکلمین معتزله:

منابع آراء معتزله نسبت به اشاعره محدودتر می‌باشد و متکلمین معتزله نیز نسبت به متکلمین اشعری مذهب، کمتر می‌باشند.

ابوعلی جبائی (م ۳۰۳ هـ ق) و ابوهاشم جبائی (م ۳۲۰ هـ ق) از بزرگان معتزله می‌باشند که در باب نبوت بحثهای فراوانی داشته‌اند و علت اصلی این مسئله آن است که، آنان در دورانی می‌زیستند که تفکرات جدیدی وارد دنیای اسلام شده بود و در آن زمان کسانی پیدا شده بودند که نبوت را انکار می‌کردند و یا شبهاتی در باب نبوت مطرح می‌کردند و به خاطر همین مسئله بود که ایشان به براهین عقلی متوسل می‌شدند تا از نبوت و دین حراست کنند و به همین دلیل مانند فلاسفهٔ زمان خود معجزه را فعل نبی می‌دانستند. و ابوالحسن اشعری که از مخالفین ایشان بود در کتاب مقالات الاسلامین به جبائیان و فلاسفه حمله کرده است که چرا اینان معجزه را فعل نبی می‌دانند.[۲]

قاضی ابوالحسن عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ هـ) که بزرگترین متکلم معتزلی به شمار می‌آید معجزه را چنین تعریف کرده است: «معجزه‌کننده

---

۱. شرح مواقف، ایجی، ص ۲۲۳

۲. ر.ک: مقالات الاسلامیین، اشعری، ابوالحسن، ج ۲ ص ۱۳۷ و ج ۲، ص ۱۱

کسی است که ناتوان‌کننده دیگران است، اما در اصطلاح عملی است که بر صدق مدعی نبوت دلالت می‌کند، و ارتباطش با معنی لغوی لفظ معجزه در این است که مردم از آوردن مثل آن عاجزند و گویی که این پدیده آنها را عاجز کرده است.[۱]

وی در کتاب المغنی نیز برای معجزه تعریفی ارائه داده است و می‌نویسد:

«معنی معجزه به حسب لغت: معجز بر وزن مِقدر است و همان‌طور که مقدر یعنی دیگری را قادر کردن، معجز هم یعنی دیگری را عاجز قرار دادن و این از صفات خداوند است. معنی معجز به حسب عرف: آن چیزی است که انجام آن بر ما دشوار باشد.»[۲]

قاضی عبدالجبار در کتاب معروف شرح اصول خمسه ۴ شرط اصلی را برای معجزه ذکر کرده است که عبارت‌اند از:

۱ - از جانب خدا باشد یا در حکم آن باشد. وی در توضیح این شرط می‌گوید: یا جنس آن فقط تحت قدرت خدا باشد یا در تحت قدرت بشر هم باشد ولی وقتی که معجزه جاری می‌شود در حکم آن است که از جهت خداوند است در حالی که بشر قادر به اتیان آن می‌باشد. مثل زیاد شدن علم، یا اعجاز قرآن کریم.

۲ - پس از ادعای نبوت ظاهر شود، بنابراین تقدم معجزه بر دعوی نبوت جایز نیست هرچند برخی از متکلمان آن را مجاز دانسته‌اند.

۳ - مطابق با دعوی نبی باشد و اگر چنین نباشد برعکس خواهد شد و اگر مطابق ادعایش نباشد دلالت بر صدق نبی نمی‌کند.

۴ - ناقض عادت باشد، چون اگر چنین نباشد دلیل بر صدق کسی که معجزه را آورده نخواهد بود، برای مثال کسی که ادعای نبوت کند و

---

۱. شرح اصول خمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۵۶۸

۲. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاضی عبدالجبار، جزء ۱۵، ص ۱۹۸

معجزه‌اش این باشد که خورشید از مشرق طلوع کند و از مغرب غروب کند، این دلالت بر صدق ادعای او نخواهد داشت.

البته وی در پایان تأکید می‌کند که آورنده معجزه باید عادل حکیم باشد یا در حکم آن باشد.[۱]

قاضی عبدالجبار نیز مانند برخی از متکلمین اشعری معجزه را به دو قسم تقسیم کرده است یکی آنچه تحت قدرت بشر نیست مثل احیاء موتی و دیگر آن‌چه جنس آن تحت قدرت بشر قرار می‌گیرد. مثل: جابجا کردن کوه و یا اعجاز قرآن که تحت قدرت بشر می‌باشد.[۲]

وی در کتاب المغنی تصریح می‌کند که معجزه امری است که از نظر جنس یا صفت مقدور بشر نباشد چون بعضی از امور اگرچه جنسشان مقدور آدمی است ولی با وصف خاصی، مقدور نیست و این‌گونه امور هم می‌توانند دال بر صدق مدعی نبوت باشند.

قاضی عبدالجبار اضافه می‌کند که: حتی می‌توان گفت که فعلی که در وصف مقدور نیست در دلالت قوی‌تر است چون قابل آزمایش می‌باشد[۳].

اشکال اشاعره بر معتزله در تقسیم معجزات

گروهی از اشاعره همین نکته در تقسیم معجزات را برای ایراد وارد کردن بر معتزله مطرح کرده‌اند و معتقدند که این نظر معتزله که معجزه می‌تواند از امور مقدور بشر باشد، موهم این معنی است که معجزه بستگی به دقت نظر و حیله و تدبیر و علم خاص نبی دارد.[۴]

این سخن اشاعره در حالی است که خود نیز چنین رایی را داده‌اند، و حتی جرجانی پا را از این هم فراتر گذاشته و معتقد است که لزومی ندارد که معجزه

---

۱. شرح اصول خمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۵۶۹

۲. شرح اصول خمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۵۶۹

۳. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاضی عبدالجبار، ص ۲۰۵ و ۲۰۶

۴. البیان، باقلانی، ص ۶۶

خارق عادت باشد و در این زمینه می‌گوید: «خارق عادت عجیب‌تر از خلق اوّلیه آسمان و زمین و آنچه مابین آنها قراردارد نیست. همچنین جزم به عدم وقوع بعضی از انواع معجزات منافی با امکان آن نخواهد بود. لذا معجزه فی نفسه امر امکانی است. هم‌چنان که در محسوسات ما به‌وجود جسم معینی در مکان معینی علم داریم و آن را حس می‌کنیم. با این حال فرض عدم آن جسم در همان مکان و در همان زمان امر محال نیست. لذا جایز است که خرق عادت را اعجازی برای نبی و کرامتی برای ولی بدانیم، اموری که همیشگی هستند و در هر عصری مشاهده می‌شوند و هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار کند. البته لازم نیست که معجزه امر خارق عادت باشد. در نزد اشاعره معجزه امری است که از آن تصدیق مدعی رسالت قصد شده است اگرچه خارق عادت نباشد.[۱]

اشکال دیگر در تقسیم معجزات

همان‌طور که ملاحظه گردید، برخی از متکلمین اشعری و معتزلی معجزه را به آن چه تحت قدرت بشر است و آن چه تحت قدرت بشر نیست تقسیم می‌کنند و اشکال اساسی‌ای که به این تقسیم وارد است این است که به نظر می‌رسد که اینان درک درستی از معجزه نداشته‌اند و در واقع قسم اول را مساوق با محال عقلی گرفته‌اند، در حالی که با توضیحی که بعداً خواهد آمد روشن می‌شود که معجزه امر محالی نیست و برخی از اشاعره و معتزله چون معجزات را به معنای امور محال فرض کرده‌اند در صدد بر آمده‌اند که برای نجات خود ازاین مشکل معجزات را به دو قسمت تقسیم کنند که یکی قسمی می‌باشد که از قدرت بشر خارج است، و به عبارتی محال است که بشر بتواند مانند آن را بیاورد به استحالهٔ عقلی، و قسم دیگر آن است که بشر می‌تواند مثل آن را بیاورد، و آوردن مثل آن استحالهٔ عقلی ندارد مانند قرآن که محال

---

۱. شرح مواقف، ایجی، ج ۸، ص ۲۳۶

عقلی نیست که کسی مانند آن را بیاورد و در واقع خداوند بندگان را از آوردن مانند آن منصرف کرده است.

بنابراین، این بزرگان برای فرار از یک مشکل، گرفتار مشکل بزرگتری شده‌اند چرا که معجزه محال عقلی نیست و این تقسیم بندی کاملاً اشتباه است و معجزات انبیاء تنها محال عادی می‌باشند، به این معنا که هیچ یک بوسیلهٔ اسباب و علل محدود و مقیّد انجام نمی‌گیرد و اژدها شدن عصا یا زنده شدن مردگان محال عقلی نیست و امکان وقوعی دارد، در حالی که اگر چیزی محال عقلی باشد، هرگز امکان تحقق نخواهد داشت مانند این که کسی بگوید من کرهٔ زمین را در یک تخم مرغ جای می‌دهم. در حالی که این محال عقلی می‌باشد.

در مورد امور امکانی ما می‌بینیم که چوب با گذشت سالها و بعد از تجزیهٔ عناصری که در آن هست به‌صورت غذای مار در می‌آید و جزئی از بدن او را تشکیل می‌دهد و آن گاه به‌صورت نطفه در می‌آید و در آینده مار دیگری می‌شود و مردگان همچنین حالتی را دارند ولی معجزات اموری نیستند که با وسایل عادی و متعارفی که در دسترس بشر هست انجام شده باشد، تا بتوان با تمرین و اکتساب علم، آن را انجام داد.

آیت الله جوادی آملی که به این مسئله توجه داشته‌اند می‌فرمایند: «قرآن نیز کتابی آسمانی است در طی ۲۳ سال بر قلب مطهر رسول اکرم(ص) نازل شده است و هیچ‌گونه اختلاف و تهافتی در آن وجود ندارد، یک محال عقلی نیست، بلکه آوردن همانند آن، یک محال عادی است. «شیخ طوسی» در «تبیان» و به دنبال آن «امین الاسلام طبرسی» در «مجمع البیان» و همچنین بسیار از مفسرین اهل سنت، که معجزه را انجام یک محال عقلی پنداشته‌اند، درصدد پاسخ از این اشکال بر آمده‌اند که قرآن محال عقلی نیست، و از آن پس برای دفع اشکال به دنبال اثبات استحالهٔ عقلی قرآن بر آمده‌اند، و حال آن که نه معجزه محال عقلی است و نه قرآن مصداق آن، در عین حال که قطعاً

معجزه است.»

ایشان اضافه می‌کنند:

«اژدها شدن عصا و ایستادن آب جاری و دیگر معجزات هیچ یک محال عقلی نیست، چه این که چوب با گذشت سالها و بعد از تجزیه عناصری که در آن هست به‌صورت غذای مار در می‌آید و در نهایت می‌تواند جذب بدن آن شود و جزیی از بدن او را تشکیل دهند و آن گاه به‌صورت نطفه در آمده و مار آینده گردد و یا آن که طوفان قوی یا سدّی مستحکم می‌تواند مانع پیشروی آب جاری گردد و آن را متوقف سازد یا منحرف کند ولیکن تبدیل عصا به اژدها و توقف آب رود نیل بدان صورت که توسط «موسای کلیم (ع) انجام شده و یا انشقاق ماه به اشارت نبی، امری نیست که با وسایل عادی و متعارفی که در دسترس بشر هست انجام شده باشد، تا بتوان با علوم حصولی و ذهنی یا تمرینهای عملی آن را انجام داد.

امری که محال عقلی باشد، فاقد هرگونه مصداق خارجی است و حکایت از هیچ مصداقی ندارد تا آن که از تحقق و واقعیّت آن مصداق سخن به میان آید. لذا چون از امام صادق (ع) در مورد قدرت خداوند بر گنجاندن جهان در پوستهٔ تخم مرغ پرسش، شد. امام(ع) فرمود: اگر چه قدرت خداوند نامتناهی است لیکن: **«والذی سألته لایکون»** آنچه را که تو از آن پرسش می‌کنی «لاشیء» است. «لاشیء» نظیر «عدم» و یا مانند «اجتماع نقیضین» مفهومی است که از هیچ مصداق خارجی و واقعی حکایت نمی‌کند و بر هیچ شیء‌ای دلالت نمی‌کند و به همین دلیل از ذیل قدرت خداوند که بر همهٔ اشیاء قادر است، نه به تخصیص، بلکه به تخصص خارج است، زیرا اصلاً، شیء نیست.[1]

شاید علت این که برخی از متکلمین شیعه و سنّی در مورد اعجاز قرآن و آوردن مانند آن قائل به صرفه شده‌اند، به همین دلیل است که معجزه را به دو

---

۱. ر.ک. سلسله بحث‌های فلسفه‌ی، دین، آیت الله جوادی آملی، ص ۲۵۴ و ۲۵۵

قسم تقسیم کرده‌اند که یک قسم معجزاتی که بشر قادر به آوردن مانند آن نیست مثل زنده کردن مردگان و قسمی که بشر قادر به آوردن مانند آن می‌باشد و در پاسخ به این اشکال که چرا کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد؟ قائل به «صرفه» شده‌اند.

صرفه به این معنی است که بشر قادر به آوردن مانند قرآن می‌باشد ولی خداوند او را از آوردن مانند آن منصرف کرده است.[1]

ج) نظریه متکلمین شیعه

نظریه متکلمین شیعه دربارهٔ معجزه اختلاف چندانی با اشاعره و معتزله ندارد. شیخ مفید (۴۱۳ هـ ق) در هیچ یک از آثار موجودش بحث نظری در باب معجزه ندارد، ولی در میان فهرست آثاراو کتابی به نام «الظاهر فی المعجزات» دیده می‌شود که امروزه در دست نیست.[2]

سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ هـ ق) در تعریف معجزه به اوصافی اشاره کرده است که عبارت‌اند از: خارق عادت بودن، مطابق دعوی نبوت بودن، متعذر بودن برای مردم، فعل خدا بودن، و در این صورت معجزه دلالت بر صدق نبی می‌کند.[3]

شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ ق) می‌گوید: مراد از معجزه معنایی نیست که در لغت معجزه می‌باشد، چرا که معنای لغوی آن عبارت است از عاجزکننده. معجزه عبارت است از آنچه دلالت بر صدق کسی کند که آن را انجام می‌دهد و فقط اختصاص به او داشته باشد. وی اوصافی برای معجزه ذکر کرده است که عبارت‌اند از: فعل خدابودن، ناقض بودن، تعذّر انجام آن برای مردم،

---

۱. الارشاد، امام الحرمین جوینی، ص ۳۱۶ و ۳۱۸. به بحث در مورد صرفه پرداخته است که البته در مباحث بعدی توضیح بیشتر در مورد صرفه خواهد آمد.

۲. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه آرام، ص ۱۱۶

۳. جزء العلم، مندرج در تمهید الاصول شیخ طوسی، سید مرتضی علم الهدی، ص ۱۳

اختصاص داشتن به مدعی نبوت برای اثبات صدق او.[۱]

خواجه نصیر الدّین طوسی (۵۹۷-۶۲۲ هـ ق) معجزه را عبارت می‌داند از ثابت کردن آن چه بر خلاف عادت است همراه با خرق عادت و مطابقت با دعوی نبی.[۲]

علّامه حلّی (م ۷۲۶ هـ ق) می‌گوید: معجزه امر خارق عادت است که همراه با تحدّی می‌باشد و شرط آن این است که فعل خدا باشد و مقصود از معجزه تصدیق نبی است.[۳]

عبدالرزاق لاهیجی خوارق عادت همراه با دعوی نبوت را معجزه می‌نامد.[۴]

به نظر علامه طباطبایی «معجزه» یا «آیه معجزه» (به حسب اصل تسمیه) چنان که از لفظش پیداست امر خارق العاده‌ای است که برای اثبات حق و مقارن با تحدی (دعوت به مقابله) تحقق پیدا می‌کند.[۵]

در مورد شرایط وقوع معجزه نیز متکلمین شیعه نظریات مشابهی را ابراز داشته‌اند. شیخ طوسی شرایطی را برای معجزه قائل شده‌اند که عبارت‌اند از:

۱ - باید کار خداوند باشد.

۲ - کاری که برای اعجاز از کسی سر می‌زند باید شکنندهٔ روش همیشگی باشد، که مختص اوست.

۳ - نمونه‌ای از نوع آن کار یا نمونهٔ گونه ویژه‌ای از نوع آن کار، برای مخلوقات انجام ندادنی باشد.

۴ - انجام شدن کاری که آن را گواه بر راست گو بودن خود می‌گیرد،

---

۱. تمهید الاصول فی علم الکلام، شیخ طوسی، شرح القسم النظری من رساله جعل العلم و العمل سید مرتضی علم الهدی، ص ۳۱۵

۲. تجرید الاعتقاد، خواجه نصیر الدین طوسی، با شرح علامه حلّی (کشف المراد)، ص ۳۵۰

۳. کشف المراد فی شرح تجدید الاعتقاد، خواجه نصیر الدّین طوسی، علاّمه حلّی، ص ۳۵۰

۴. گوهر المراد، عبدالرزاق لاهیجی، ص ۱۵۳

۵. اعجاز از نظر عقل و قرآن، علامه طباطبایی، ص ۴

این ویژگی را داشته باشد که برای نشان دادن راست گو بودن او انجام یافته باشد.[۱]

ایشان در توضیح شرط سوم می‌فرمایند: «این که کاری که معجزه است باید در نوع یا در صفت خودش انجام نشدنی باشد، برای این است که اگر آن را بر این‌گونه بدانی، باور نمی‌کنیم، کار خداوند متعال باشد، و روا می‌داریم که کار کس دیگری جز او باشد.[۲]

علّامهٔ حلّی نیز شرایطی را ذکر کرده و می‌نویسند: «از شرایط معجزه آن است که از افعال خداوند باشد و یا جاری مجرای فعل خداوند باشد و هدف و غرض از معجزهٔ تصدیق (خداوند) باشد.[۳]

آیت الله خوئی در کنار شرایطی که تا کنون بیان شد، شروط ویژه‌ای را برای معجزه لحاظ کرده‌اند که قابل ذکر می‌باشد. ایشان معتقدند که عمل خارق العاده در صورتی معجزه است که دارای این شرایط باشد:

۱ - کسی که از ناحیهٔ خداوند منصبی برای خود ادعا می‌کند آن عمل در مقام گواه بر صدق گفتار و ادعایش انجام می‌دهد.

۲ - مقامی که این شخص ادعا می‌کند باید از نظر عقل برای بشر امکان‌پذیر باشد، و اگر مقامی را ادعا کند که به گواه عقل کذب و دروغ وی در این ادعا ثابت گردد در این صورت هر عملی برای اثبات گفتارش انجام بدهد، نه گواه بر صدق گفتار او خواهد بود و نه آن را می‌توان معجزه نامید گرچه دیگران از انجام چنین عملی عاجز و ناتوان باشند. مثلاً اگر کسی ادعای الوهیّت و خدائی کند محال است که چنین شخصی در ادعای خود راستگو باشد زیرا که دلائل روشن و استوار عقلی کذب و دروغ وی را در این ادعا ثابت و آشکار می‌سازد.

۳ - مقامی که این شخص ادعا می‌کند باید از نظر شرع نیز قابل قبول

---

۱. تمهید الاصول فی علم الکلام، شیخ طوسی، ص ۳۹۰

۲. تمهید الاصول فی علم الکلام، شیخ طوسی، ص ۳۹۳

۳. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علاّمه حلّی، ص ۱۸۴

باشد. اگر مقامی را ادّعا کند که به نقل صحیح و مسلم مذهبی کذب وی در ادعای چنین مقامی ثابت و مسلم است، در این صورت عمل خارق العاده‌ای که انجام می‌دهد دلیل بر صدق ادعای وی نبوده و معجزه نیز نامیده نمی‌شود. مثلاً اگر کسی بعد از پیامبر خاتم (ص) ادعای نبوت و پیامبری کند. در این ادّعا قطعاً کاذب و دروغگو می‌باشد. زیرا به شهادت قرآن و طبق روآیات صحیح و مسلم که از رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به‌دست ما رسیده است موضوع نبوت با بعثت پیامبر اسلام (ع) پایان پذیرفته است و بعد از وی دیگر پیامبری مبعوث نخواهد گردید.

پس در صورت باطل بودن ادعا بوسیلهٔ عقل یا نقل صحیح و مسلم، دیگر گواه و شهادت به حال مدعی چنین مقام باطلی فایده و سودی نخواهد داشت و پس از آن که به حکم عقل و یا به نقل مسلم، کذب و بطلان ادعای وی روشن گردید، دیگر لازم نیست که عمل او را باطل و ناحق بودن وی را روش و برملا سازد.»[1]

استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب با ارزش «نبوت» معجزه را تعریف کرده است و معتقد است در معجزه یک قدرت ماوراء بشری دخالت دارد و فوق مرز قدرت بشری می‌باشد.[2]

تناسب معجزات با عصر خود

از نکات جالبی که در مورد معجزات مطرح شده است هماهنگی با زمان است و هر پیغمبری متناسب با زمانش معجزاتی داشته و طبق روایتی که شیخ کلینی در اصول کافی از ابن سکیت نقل کرده است: وی بر حضرت رض (ع) عرضه داشت، یابن رسول الله (ص) چرا خداوند، موسی بن عمران (ع) را با عصا و ید بیضاء ارسال نمود و عیسی (ع) را با طب و محمّد (ص) را با اعجاز

---

۱. البیان فی تفسیر القرآن ، آیت الله خونی، ج اول، ص ۳۴

۲. نبوت، استاد شهید مطهری، ص ۱۰۳

کلام و خطابه بر انگیخت؟

حضرت رضا (ع) در جواب وی فرمود: «خداوند موقعی که موسی (ع) را فرستاد سحر و جادو در میان مردم آن عصر رایج بود، و موسی نیز از سنخ همان فن معمول زمان، عملی را نشان داد که انجام آن از قدرت آنان خارج بود و باین وسیله توانست عمل آنان را که بر جادوگری متّکی بود، باطل و نبوت خویش را ثابت نماید، و خداوند حضرت عیسی (ع) را به هنگامی مبعوث نمود که در آن زمان، امراض و بیماریهای گوناگونی در میان مردم پدید آمده بود و مردم احتیاج مبرمی به علم طب داشته و علاقه شدید و مخصوصی نسبت به آن از خود نشان می‌دادند. به طوری که اطباء و دانشمندان ماهری در علم طب پرورش یافته، و بر روی کار آمدند و این علم از رواج عجیب و بازار گرمی برخوردار گردید، در همان دوران بود که حضرت عیسی (ع) مبعوث شد و معجزاتی نشان داد که مشابه علم طب و فن رایج آن زمان بود و در عین حال از اطبای آن زمان ساخته نبود. او باذن خدا مردگان را زنده می‌کرد و به نابینایان مادرزاد چشم و بینایی و به امراض علاج‌ناپذیر بهبودی می‌بخشید و از این راه حجت را برای مردم تمام و نبوت خویش را اثبات می‌نمود و خداوند محمد (ص) را در دورانی برانگیخت که در میان آن عصر بیش از هر علم و فنی هنر سخن سرائی و شعر و شاعری رونق و رواج خاصی داشت، رسول اکرم (ص) نیز از طرف خداوند، آن چنان موعظه‌های شیرین و بلیغ و جملات متین و حکمت‌آمیزی آورد که خطّ بطلان به دور گفتار آنان کشید و حجّت را بر آنان تمام نمود.»[1]

باقلانی از متکلمین اشعری در این باره می‌گوید: «در زمان موسی (ع) سحر بسیار رواج و اعتبار داشت، لذا معجزهٔ او نیز در این زمینه بود، یا در زمان عیسی (ع) چون طب و مداوای بیماران از اهمیّت فراوانی برخوردار بود معجزهٔ وی هم در این زمینه بود و در زمان پیامبر اسلام (ص) فصاحت،

---

۱. اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، کتار عقل و جهل، حدیث ۲۰

بلاغت، شعر و خطابه اهمیّت بسزایی داشت و معجزهٔ آن حضرت هم در این زمینه بود.[۱]

در کتاب گوهر المراد نیز سخنی مشابه سخن باقلانی از طرف لاهیج، متکلم شیعی مذهب مورد توجه و بررسی قرار گرفته است.[۲]

تحدّی

در اکثر تعاریفی که متکلمین از معجزه ارائه کرده‌اند مسئله تحدّی مطرح می‌باشد، بنابراین در اینجا اصل تحدّی را به‌طور مختصر مطرح می‌کنیم.

تحدّی: در معنی لفظی آن گفته می‌شود: **تحدّی فلان فلاناً** یعنی فلانی، فلان شخص را به مبارزه و تحدّی طلبید، وقتی او را به کاری دعوت کند تا ناتوانی او را در آن ثابت کند، یا برای چیره شدن در نبرد یا سخن‌وری، با او نزاع کند و از جمله (گفته می‌شود) **«انا حدّ ایاک»** یعنی به تنهایی به نبرد با من درآی.

در معنی تحدّی آمده است: **تحدّی الرّجل**، یعنی او با مرد مبارزه کرد و او را مغلوب کرد و **«هذا حدّ یا هذا»** یعنی هماورد و رقیب در این کار هستم. و **«الحدّیا»** یعنی رقابت‌کننده، و هم چشمی‌کننده.[۳]

در برخی از تعاریفی که از سوی متکلمین برای معجزه ارائه گردید مقرون به تحدّی بودن هم لحاظ گردیده بود و ما در تعریفی که تفتازانی ارائه کرده است می‌نگریم وی معجزه را از نظر عرف امر خارق العاده‌ای که مقرون با «تحدّی» هم باشد و همچنین با معارضه‌ای همراه نباشد، می‌داند و با قیدی که فرموده: «مقارن با تحدّی» باشد، مواردی که از کرامات اولیاء باشد و یا از نشانه‌های ارهاصیه باشد را خارج کرده که با تحدّی همراه نیستند[۴] و کارهای

---

۱. الانصاف، باقلانی، ص ۶۱ و ۶۲

۲. گوهر المراد، لاهیجی، عبدالرزاق، ص ۱۷۴

۳. معجم الوسط، ۳۱۲/۱، فرهنگ لاروسی، ۸۳۱/۱

۴. تفتازانی، اسعد الدین، شرح مقاصد در علم کلام، ج ۲، ص ۱۷۵

نوابغ گرچه گاهی کم نظیر و شگفت‌آور است، اما از قدرت و توانایی نوع انسان بیرون نیست و هیچ استبعادی ندارد که نابغهٔ دیگر، نظیر آن را انجام دهد علی الخصوص، اگر آن نابغهٔ دیگر مردم را دعوت به مقابله هم بنماید، زیرا در این هنگام افراد به جوش و خروش می‌افتند و می‌کوشند که مثل آن یا بهتر از آن ارائه دهند و طرف مقابل خود را خاموش و احیاناً رسوا گردانند.

استاد شهید مطهری نیز در تعریف معجزه تحدّی را مطرح کرده‌اند و می‌فرمایند: «معجزه آن کار و اثری است که از پیغمبری به عنوان تحدّی یعنی برای اثبات مدعای خویش آورده می‌شود و نشانه‌ای است از این که یک قدرت ماوراء بشری در ایجاد آن دخالت دارد...»[1]

اعجاز یا تحدّی قرآن کریم

نگرش امام خمینی به حقیقت اعجاز

- تعریف اعجاز در کلام امام خمینی

ایشان در تعریف معجزه و ضرورت آن می فرماید: "مقصود از معجزه، نشانه ای است که به واسطه‌ی آن ما پی ببریم که حرف‌های این شخص مدعی پیغمبری از مغز بشری خود او نیست و گفتارهای او پندارهایی از پیش خود نیست و آنچه می گوید گفته‌های خداست که آفریدگار ما وجهانیان است و موافقت و اطاعت آن لازم است به حکم عقل و مخالفت آن موجب زیان‌های دو جهان است.عقل فطری خداداد هر کس حکم میکند که قبول کردن هر دعوایی، بی دلیل و برهان روا نیست و کسی که بی دلیل چیزی را قبول کند از فطرت انسانیت خارج است۱. "

-- اعجاز قرآن در منظر امام خمینی

امام خمینی (ره) درباره اعجاز قرآن، نظری بدیع و خاص و رویکردی

---

۱. استاد شهید مطهری، نبوت، ص ۱۰۳

منحصر به فرد ومتفاوت با دیگران دارد. ایشان در مورد حقیقت اعجاز قرآن می فرماید: " قرآن کریم،خود در چند جا معجزه بودن خود را به تمام بشر در تمام دوره ها اعلان کرده است وعجز جمیع بشر را، بلکه تمام جن وانس را از آوردن به مثل خود ابلاغ کرده. امروز ملت اسلام همین نشانه‌ی خدا را در دست دارند و به تمام عائله‌ی بشری از روی کمال اطمینان اعلان می کنند که این نشانه‌ی پیغمبری نور پاک محمد(ص) است، هر کس از دنیای پرآشوب علم ودانش، مثل او را آورد ما تسلیم او می شویم واز گفته‌های خود بر می گردیم۲."

- تداوم اعجاز در همه اعصار و قرون

با وجود آنکه یکی از مسائلی که در علم "کلام" و"علوم قرآنی" مشترکاً مورد بحث قرار می گیرد، حقیقتی به نام اعجاز است و اصل مسئله اعجاز قرآن، امری مسلم و غیر قابل تردید است، بعضی از صاحب نظران معتقدند که عصر اعجاز به پایان رسیده است و امروزه پرداختن به این مباحث نوعی اتلاف وقت به حساب می آید. درمورد ابعاد اعجاز قرآن ومسئله تحدی‌نیزبا مسائلی از این قبیل مواجه هستیم. چنانکه برخی معتقدند که اعجاز قرآن کریم در بلاغت، فصاحت و اموری از این قبیل خلاصه می شود ودر برابر این سؤال که آیا تحدی قرآن مخصوص زمان نزول بوده یا آنکه الی یوم القیام؟ بر پا است؟ باید گفت که قرآن، کتاب هدایت است و هدایت آن همیشگی و جاودانه است، اما آیا اعجاز قرآن باید همانند هدایت آن جاودانه باشد یا تنها در عصر نزول، اگر معجزه باشد کافی است؟ از نظر مکانی، آیا تحدی قرآن اختصاص به جزیرةالعرب دارد یا قرآن برای همه‌ی مکان ها معجزه است،؟چگونه می توان وجه اعجاز قرآن را برای افرادی که عرب نیستند توضیح داد؛ به طوری که همه‌ی مردم جهان با اختلاف زبان واختلاف فرهنگ بتوانند معجزه بودن قرآن را دریابند؟۳(عرجون، ۱۹۹۶ م، ص ۱۳۳)آیا باید

تبیین اعجاز قرآن برای عرب و غیر عرب یکسان باشدو هر دو به یکسان معجزه بودن آن را بیابند؟ اینها سئوالاتی است که دربر ابرکسانی قر اردارد که یا ضرورت پرداختن به مسئله اعجاز را در عصر حاضر منکر هستند ویا آنکه اعجاز قرآن رادرفصاحت و بلاغت آن خلاصه کرده اند. معمولاً این دسته از مفسران و نویسندگان علوم قرآنی، به سبب این که تنها به علوم بلاغی وادبی می اندیشند، معتقدند که اعجاز قرآن تنهابرای عرب ها قابل فهم است نه دیگران، و قرآن از جهت اعجاز خود محدود به منطقه‌ی جغرافیایی عربی است . برخی از آنان نیز ازجهت زمانی اعجاز آن رابه عصر نزول منحصر کرده اند. بعضی ازنویسندگان امروزی ادعا کرده اند که معجزه‌ی حضرت عیسی علیه السلام این بود که ۲۰۰۰ سال قبل توانست کور را شفا دهد ولی امروز شاید پزشکان بتوانند نابینا را بینا سازند. قهراً این نویسندگان باید در مورد قرآن نیز چنین دیدگاهی داشته باشند. درپاسخ آنان میگوییم حضرت عیسی علیه السلام بدون جراحی،تنها با یک لفظ: "به اذن خدا خوب شو، مریض را شفا می داد. پزشکی هرچقدر پیشرفت کند هرگز به جایی نمی رسد که پزشک تنها با یک کلام بتواند مریض راشفا بخشد. پاسخ سئوال‌های فوق در کتاب‌های علوم قرآنی وتفاسیرمختلف ذکر شده است،اما آن چه برای‌ما مهم است تحلیل پاسخ حضرت امام خمینی (ره) به سئوال‌های فوق است.

نظر امام خمینی دربر ابرکسانی قر اردارکه معتقدند که عصر اعجاز به پایان رسیده است و امروزه پرداختن به این مباحث نوعی اتلاف وقت به حساب می آید و یا آنکه اعجاز قرآن را درفصاحت و بلاغت آن خلاصه کرده اند. امام خمینی معتقد است که امروزه نیز معجزات فعلی فراوانی از پیامبر اکرم (ص) و دین مقدس اسلام وجود دارد . ایشان درموارد بسیار زیاد درسخنرانی ها و اعلامیه‌های خود، انقلاب اسلامی،اتحاد ویکپارچگی مردم، روحیه شهادت طلبی مردم، بیداری ملت و... را معجزه معرفی می کند و می فرماید:"این روحیه‌ی انقلابی که در نفوس پیدا شده است این یک

معجزه‌ی الهی است، هیچکس نمی تواند یک ملت را همچو متحول کند،دست غیبی در کار است.۴" بنابراین پاسخ امام خمینی در برابر این سؤال که آیا تحدی قرآن مخصوص زمان نزول بوده یا آنکه الی یوم القیام؟ بر پا است؟ آن است که همانطور که اعجاز قرآن مختص به زمان خاصی نمی شود، تحدی قرآن هم مختص زمان و مکان خاصی نمی شود. قرآن، کتاب هدایت است و هدایت آن همیشگی و جاودانه است.

از آن چه که بیان شد این نکته نیز روشن شد که هرکس با هر عقیده و مبنایی به اعجاز قرآن بپردازد، باید اعجاز قرآن را از جهت فصاحت و بلاغت بپذیرد، تا قرآن با فرهنگ زمان خود مطابق باشد. کسی که اعتقاد به اعجاز علمی، عددی یا ....دارد باید اعجاز بلاغی راپذیرفته وبه اقسام دیگر اعجاز معتقد باشد. بسیاری از نویسندگان معتقدند که پیامبر اکرم (ص) دو نوع معجزه داشته است: قولی و فعلی. معجزه‌ی قولی آن حضرت، قرآن موجود است، اما معجزات فعلی آن حضرت از قبیل معراج، شق القمر و تسبیح سنگ ریزه فعلا وجود ندارند،جز مسجد ذوقبلتین.امام خمینی معتقد است که امروزه نیز معجزات فعلی فراوانی از پیامبر اکرم (ص) ودین مقدس اسلام وجود دارد. ایشان در موارد بسیار زیاد در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌های خود، انقلاب اسلامی، اتحاد و یکپارچگی مردم، روحیه شهادت طلبی مردم، بیداری ملت و... را معجزه معرفی می کند:"این روحیه‌ی انقلابی که در نفوس پیدا شده است این یک معجزه‌ی الهی است، هیچکس نمی تواند یک ملت را همچو متحول کند، دست غیبی در کار است.۵" بنابراین از منظر امام خمینی هم معجزه قولی پیامبر اکرم (ص) و هم معجزه فعلی ایشان همیشگی، جاودانه و ساری در همه اعصار وقرون می باشد. پاسخی روشن و مورد قبول همه‌ی قرآن پژوهان برای این سئوال وجود ندارد. هر کسی از زاویه ای خاص به آن نگریسته است .سکاکی گفته است:"إن اعجاز قرآن یدرک و لا یمکن التعبیر عَن وصفه"۶، اعجاز قرآن یافتنی است نه بیان کردنی.از نظر وی،اعجاز

قرآن همانندعشق، اضطر اب،درد،ترس و هر چیزی‌است که در قلمرو علم حضوری ومعرفت شهودی قرار می گیرد و با علم حصولی-که با مفهوم سرو کار دارد- قابل تبیین نیست. آنان که معتقدند می توان اعجاز قرآن را بیان وشرح وتفیسر کرد، هر کدام دیدگاهی دارند. قبل از تبیین این دیدگاه ها، ابتدا لازم است مقدمه ای برای بحث بیان گردد.

هر معجزه ای باید با فرهنگ زمان نزول آن هماهنگ ومطابق باشد؛مثلاً در زمانی که مردم گرایش به سحر دارند وبالاترین سطح فهم آنان به سحر خلاصه می شود وکوچکترین وکمترین اطلاعی از امور عقلی ندارند، برای این مردم نمی توان معجزه ای آوردکه صرفاً علمی و عقلی باشد؛زیرا مردم آن را درک نمی کنند.به همین جهت، خواجه نصیر فرمود:"عوام مردم بیشتر به معجزات فعلی گرایش دارند و عالمان به معجزات قولی توجه دارند. "۷ در زمان نزول قرآن کریم،ادبیات و بلاغت در اوج شکوفایی بود. از این رو، قرآن باید با آنها هماهنگ باشد.

تطابق معجزات حضرت موسی علیه السلام با حس،بیشتر به جهت گرایش بنی اسرائیل به حس گرایی بوده است. بنی‌اسرائیل ، همه چیز را در محسوسات خلاصه می کردند و به همین جهت می گفتند: "ارنا الله جهرة" و"اجعل لنا الهاًکما لهم آلهه "و تصور می کردند که خداوند نیز اگر وجود دارد باید با حواس ظاهری ادراک شود. چنین مردمی تنها به معجزات فعلی و محسوس وغیر عقلی توجه دارند. اینان از عقل و هر چه معقول است به دورند. معجزات حضرت موسی علیه السلام نیز مطابق درک و شعور آنان بود.

در عصر جاهلیت- گر چه مردم از رشد عقلی و علمی بی بهره بودند- ادبیات و علوم بلاغی در بالاترین سطح بوده است.معلقات سبع و الاغانی جلوه‌هایی از ادب آن زمان را ترسیم نموده است.علت نام گذاری آن زمان به عصر جاهلیت، کارهای سفیهانه و غیر عاقلانه‌ی آنان است؛نه این که آنان از

ادب و فرهنگ به دور باشند؛زیرا همانگونه که اشاره شد، آنان در ادبیات و فرهنگ و زبان سر آمد دیگران بودند.بنابراین، باید معجزه‌ی رسول خدا (ص) نیز سرشار از ادب و فرهنگ باشد ؛ تا مخاطبان قرآن،وجه اعجاز آن را بیابند. نیز باید جنبه‌ی عقلانی آن بر جنبه‌ی حسی اش غلبه داشته باشد.

وجوه اعجاز قرآن

در این جا، ابتدا نظراتی که در بیان وجه اعجاز قرآن ذکر شده، به اختصار ذکر می کنیم و سپس به نظر امام خمینی در این باره می پردازیم.

۱. نظریه‌ی صرفه

یکی ازقدیمی ترین نظریه‌هایی که در باب اعجاز قرآن بیان شده، مسئله صرفه است.بنابراین نظریه، خداوند انسان ها را از مقابله به قرآن باز می دارد.سید مرتضی، نظام، اسفراینی، راغب اصفهانی پیرو این اندیشه اند. این نظریه به سه شاخه تقسیم می گردد:

۱. سلب انگیزه‌ی مردم؛ ۲. سلب علم مردم ؛ ۳. ایجاد مانع برای آنان .
کتاب ها و مقالاتی به نقد این نظریه پرداخته اند.

۲.نظریه‌ی بلاغی

اکثر مفسران وادیبان پیرو این نظریه اند.بنابراین نظری،به دلیل این که عرب ها از میان دو راه "آوردن نظیری برای‌قرآن" و "جنگ نظامی"، راه دوم را انتخاب کردند، معلوم می شود که از آوردن شبیه آن عاجز و ناتوان بودند.برخی نقل کرده اند که عربی پس از آنکه آیه‌ی" فَلما اسْتَيأسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِی؟" (سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۸) را شنید، به سجده افتاد و در برابر بلاغت قرآن سجده کرد۸.

کتاب‌های علوم بلاغت و دلایل الاعجاز بر این اندیشه تأکید دارند.

۳.نظم ویژه

بنا بر نظر ابن خلدون، نمی توان قرآن را نظم یا نثر یا سجع دانست؛ زیرا در سجع، معنا تابع لفظ است و در نثر، لفظ تابع معنا است و نظم قرآن با نظم‌های شناخته شده تفاوت دارد و نظمی منحصر به فرد است.۹

۴.اعجاز علمی

برخی ادعا کرده اند که حدود... آیه‌ی قرآن به مباحث علمی پرداخته است.۱۰ بنابر نظر آنان، کرویت و حرکت زمین، مرکزیت خورشید، تلقیح درختان،تکامل در زیست شناسی و... در قرآن بیان شده یا قابل استفاده از آن است.

فخر رازی در تفسیر آیه‌ی "احسن الحدیث" (سوره‌ی زمر، آیه‌ی؟۳) می‌نویسد: "احسن الحدیث بودن قرآن به جهت لفظ یا معنای آن است. از جهت لفظی، قرآن دارای فصاحت است و ننظم خاصی در آن وجود دارد. قرآن، شعر یا نامه یه خطبه نیست.از جهت معنا، قرآن احسن الحدیث است؛ زیرا تناقض ندارد، مشتمل بر علم غیب است و بسیاری از علوم در آن موجود است." وی سپس به صورت مفصل به توضیح آنها می پردازد.۱۱ لازم به ذکر است که آنچه را فخر رازی به عنوان علوم معرفی می کند و معتقد است قرآن مشتمل بر آنهاست، به آنچه طنطاوی در الجواهر به عنوان علوم مطرح می کند و معتقد است که قرآن آنها را بیان کرده، تفاوت بسیار است؛ به طوری که می توان گفت اشتراک در لفظ علم دارند، نه در معنا.

۵. اخبار از غیب

عده ای، اعجاز قرآن را خبرهای متعدد آن از حوادث غیبی گذشته و آینده می‌دانند.

۶. نظریه‌ی موسیقی یا آهنگ

آهنگ و طنین قرآن تأثیر فراوانی بر افراد مختلف داشته و داستان‌های فراوانی در این مورد نقل شده است[۱۲]. این آهنگ قطعا یافتنی و احساس کردنی است و قابل تبیین نیست.نویسنده‌ی کتاب التکامل فی الاسلام طرفدار این نظریه است.

۷. تصویر فنی

قرآن، روشی خاص در بیان قصه دارد که گاهی اجمال و گاهی تفصیل است محافظت بر هدف قصه به خوبی در قرآن رعایت شده است .

۸. جامعیت قرآن در امور مدنی، حقوقی و اخلاقی

قرآن در امور مدنی، حقوقی و اخلاقی، جامعیت دارد و در آن مطالب تاریخی، اجتماعی و ... به صورت حیرت‌آوری گردآوردی شده است.

۹. اعجاز در قانونگذاری و تشریع

قرآن، قوانین عرب جاهلی و آداب و رسوم آنان را برداشته و نوعی به گزینی فرهنگی و قانونی انجام داده است ؛ از قبیل: قانون اخوت و برادری، صله‌رحم، همزیستی مسالمت آمیز و رعایت عدالت .

۱۰. اعجاز عددی

برخی پژوهش گران، مانند دکتر رشاد خلیفه، اعجاز عددی قرآن را در خصوص عدد ۱ ادعا کرده اند . برخی دیگر این اعجاز را به صورت مطلق عدد ادعا کرده اند. عده ای دیگر آنرا در خصوص حروف مقطعه قرآن مطرح کرده اند . مطالب زیادی در این باره نوشته شده است که جنبه ذوقی آنها بر جنبه علمی آنها غلبه دارد .

۱۱. اعجاز واژه‌های قرآنی

طرفداران این نظریه می گویند تمام واژه‌هایی که در قرآن بکار رفته با نظم و حساب خاصی است و تقدیم، تاخیر تا تبدیل آنها غیر ممکن است.

۱۲. اعجاز معنایی

عربی پس از شنیدن آیه "اِنَ اللهَ یَامُرُ بِالعَدلِ و الاِحسانِ وَإیتَاء ذِی الْقربی..." (سوره نحل آیه) آنرا معجزه دانست و ایمان آورد.۱۳ ابوالعلاء معری پس از شنیدن آیه " یَومَ یَأتِ لا تَکَلّمَ نَفسٌ إلا بِإذنِه فَمِنهُم شَقِیٌّ و سَعِید " (سوره هود، آیه۱) غش کرد.۱۴

۱۳. اعجاز در هدایت

طرفداران این نظریه می گویند قرآن، معجزه است؛ زیرا بالاترین درجه و مرتبه هدایت را داراست. آیات متعددی از قرآن این اعجاز در هدایت را به طور ضمنی دلالت می کند ؛ مثل آیه "قُل فَأتُوا بِکِتابٍ مِّن عِندِ اللهِ هُوَ أهدَی مِنهُما أتَبِعهُ إن کُنتُم صَادقین" (سوره قص،آیه۴)

خداوند همه پیامبران و کتاب آسمانی را سبب هدایت انسانها می داند و تورات را کتاب هدایت معرفی می کند؛ ولی قرآن را برتر از آن می داند: "...مُصَدِقًا لّمَا بَینَ یَدَیهِ مِنَ الکِتابِ وَ مُهَیمِنًا عَلَیهِ..." (سوره مائده آیه ۴؟)

۱۴. تحدی در قوت استدلال

بنا بر نظر برخی، آیه "... فَبِأَیِّ حدیثٍ بَعدَهُ یُومنون" (سوره اعراف، آیه ۱) می‌گوید چه استدلالي محکم تر و قویتر از قرآن یافت می شود که به آن ایمان آورند.

آنچه که ذکر شد، وجود اعجاز قرآن است که بصورت پراکنده در کتابهای مختلف ذکر شده است. نقد و بررسی هر کدام از این وجوه، خارج از موضوع

مقاله است. می‌توان گفت بدلیل اینکه قرآن کریم به روشنی اعجاز خود رابیان کرده اما وجوه آنرا بیان نکرده است، طبق قاعده اصولی "حذف متعلق، دلیل بر عموم است" تمامی وجوه ذکر شده صحیح است ؛ البته با تلفیق برخی از وجوه در یکدیگر.

- بالاترین وجوه اعجاز قرآن

اکنون دیدگاه امام خمینی (ره) را درباره اعجاز قرآن مطرح می کنیم و سپس به نتیجه گیری و مقایسه آن با کلام دیگر مفسران می پردازیم.

امام خمینی می فرماید:

این کتاب عزیز در محیطی و عصری نازل شد که تاریکترین محیط و عقب افتاده ترین مردم در آن زندگی می کردند و به دست کسی و قلب الهی کسی نازل شد که زندگی خود را در آن محیط ادامه می داد و در آن حقایق و معارفی است که در جهان آن روز - چه رسد به محیط نزول آن - سابقه نداشت و بالاترین و بزرگترین معجزه آن، همین است. آن مسائل بزرگ عرفانی که در یونان و نزد فلاسفه آن سابقه نداشت و کتب ارسطو و افلاطون بزرگترین فلاسفه آن عصرها، از رسیدن به آن عاجز بودند و حتی فلاسفه اسلام که در مهد قرآن کریم بزرگ شدند و از آن استفاده نمودند به آیاتی که به صراحت زنده بودن همه موجودات جهان را ذکر کرده، آن آیات را تأویل می کنند، و عرفای بزرگ اسلام که از آن ذکر می کنند همه از اسلام اخذ نموده و از قرآن کریم گرفته اند، و مسائل عرفانی به آن نحو که در قرآن کریم است در کتاب دیگر نیست ۱۵. وی قرآن کریم را کتاب معرفةالله و طریق سلوک به آن معرفی می کند ۱۶.

ایشان همچنین می فرماید: "عظمت اسلام و قرآن و بزرگی بزرگان اسلام به قانون‌های راست و درست و معارف و حقایق بلند پایه آنها و تربیت ها و تعلیم های خردمندانه آنهاست که کفیل سعادت ابدی و نورانیت همیشگی

هستند و عهده دار زندگی این جهان و آن جهان هستند۱۷ . قرآن برای همین آمده است که تربیت کند انسانها را .۱۸"

قرآن، کتاب انسان سازی است، می خواهد انسان درست کند ... پیغمبر (ص) می خواست همه مردم را علی بن ابی طالب کند ولی نمی شد و اگر بعثت پیغمبر (ص) هیچ ثمره ای نداشت الا وجود علی بن ابی طالب و وجود امام زمان (عج) این هم توفیق بسیار بزرگی بود . اگر خدای تبارک و تعالی پیغمبر را بعثت می کرد برای ساختن یک همچه انسانهای کامل، سزاوار بود . لاکن آنها می خواستند که همه آنطور بشوند، آن توفیق حاصل نشد۱۹ .

از نظر امام خمینی یکی از جهات اعجاز قرآن جنبه تربیتی آن است. " قرآن، کتاب تربیت انسان است ۲۰." و به همین دلیل " هر کس قرآن را آن طور که هست بفهمد و به آن عمل کند . افضل از تمام موجودات می شود، مثل پیامبر(ص)۲۱.

ایشان اعجاز قرآن را اینگونه تبیین می کند:

قرآن شریف بقدری جامع لطائف و حقایق و سرایر و دقایق توحید است که عقول اهل معرفت در آن حیران می مانند، و این اعجاز بزرگ این صحیفه نورانیه آسمانی است، نه فقط حسن ترکیب و لطف بیان و غایت فصاحت و نهایت بلاغت و کیفیت دعوت و اخبار از مغیبات و احکام و اتقان تنظیم عائله و امثال آن، که هر یک مستقلاً اعجازی فوق طاقت و فارق عادت است ، بلکه می‌توان گفت اینکه قرآن شریف معروف به فصاحت شد و این اعجاز در بین سایر معجزات مشهور آفاق شد برای این بود که در صدر اول، اعراب را این تخصص بود و فقط این جهت از اعجاز را ادراک کردند و جهات مهمتری که در آن موجود بود و جهت اعجازش بالاتر و پایه ادراکش عالی تر بود اعراب آن زمان ادراک نکردند . الان نیز آنهایی که هم افق آنها هستند جزء ترکیبات لفظیه و محسنات بدیعیه و بیانیه چیزی از این لطیفه الیه ادراک نکنند، و اما آنهایی که به اسرار و دقایق معارف آشنا و از لطایف توحید و تجرید با خبرند

وجهه نظرشان در این کتاب الهی و قبله آمالشان در این وحی سماوی همان معارف آن است و به جهات دیگر چنان توجهی ندارند.۲۲

بنابراین امام خمینی (ره) در عین حال که اعجاز بلاغی قرآن را قبول دارد، اخبار از غیب را وجهی دیگر بر اعجاز قرآن می‌داند و اعجاز در تشریع و دقت در قانون و قانون گذاری را قبول دارد ؛ ولی معتقد است که جهت اصلی اعجاز قرآن، در معارف بلند و عمیق توحیدی آن است . بنا بر نظر وی، بدلیل اینکه مردم عصر نزول قرآن تنها تخصص فصاحت و بلاغت را داشتند، اعجاز بلاغی قرآن شهرت بیشتر یافت و در واقع، اعجاز قرآن وجوه متعددی دارد که کمترین وجوه آن، جنبه ادبی‌است و آنان که از علوم حقیقی بی بهره اند و تنها ترکیبات لفظی و صنایع ادبی را نهایت علم و عرش المعرفه خود می‌دانند، به اعجاز فصاحت و بلاغت توجه می کنند و اهل معرفت واقعی، اعجاز قرآن را در توحید و شناخت حقایق و معارف الهی جستجو می کنند ؛ چیزی که تنها در قرآن یافت می شود و در هیچ کتاب دیگر حتی درجه پایین آن یافت نمی‌شود ، مگر آنکه از قرآن بهره گرفته باشد .

- جامعیت قرآن از معجزات آن است

امام خمینی در زمینه جامعیت قرآن می فرماید:

و باید دانست که در این کتاب جامع الهی، بطوری این معارف، از معرفة الذات تا معرفة الافعال، مذکور است که هر طبقه بقدر استعداد خود از آن ادراک می کنند. چنانچه آیات شریفه توحید و خصوصاً توحید افعال را علماء ظاهر و محدثین و فقهاء طوری بیان و تفسیر می کنند که به کلی مخالف و مباین است با آنچه اهل معرفت و علما باطن تفسیر می کنند و نویسنده هر دو را در محل خود درست می داند . زیرا که قرآن شفای دردهای درونی است و هر مریض را بطوری علاج می کند . .. برای هر یک از طبقات علماء ظاهر و باطن، طوری شفای امراض است و در عین حال که بعضی آیات شریفه، مثل

آیات اول حدید و سوره مبارکه توحید، به حسب حدیث شریف کافی، برای متعمقان از آخر الزمان وارد شده، اهل ظاهر را نیز از آن بهره کافی است، و این از معجزات این کتاب شریف و از جامعیت آن است ۲۳.

نیز می فرماید:

مقصود ما آن است که از راه استفاده از این کتاب شریف را - که تنها کتاب سلوک الی الله و یکتا کتاب تهذیب نفوس و آداب و سنن الهیه است و بزرگترین وسیله رابطه بین خالق و خلق و عروة الوثقی و حبل المتین تمسک به عزّ ربوبیت است است - باید به روی مرد مفتوح نمود. علما و مفسرین، تفاسیر فارسی و عربی، بنویسند و مقصود آن بیان تعالیم و دستورات عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دارالغرور به دارالسرور و الخدود باشد بطوری که در این کتاب شریف به ودیعت گذاشته شده. صاحب این کتاب، سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهان بلاغت و فصاحت باشد. سیبویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد، مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند. این کتاب چون عصای موسی و ید بیضای آن سرور یا دم عیسی که احیاء اموات می کرد نیست که فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم آمده باشد، بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیای قلوب به حیات ابدی علم و معارف الهیه است. این کتاب خدا است و به شئون الهیه - جل و علا - دعوت می کند۲۴.با توجه به آنچه گذشت، معلوم شد که امام خمینی جهات اعجار ادبی بلاغی قرآن را قبول دارد و آنرا نفی نمی کند و معتقد است که اعجاز ابلاغی در جای خود صحیح است ولی مردم زمان نزول قرآت تنها همین تخصص را داشته اند و سطح فهم آنان همین بود که قرآن را از دید ادبی و علوم معانی و بیان می‌نگریستند اما نباید اعجاز را منحصر به آن نمود. همچنان که اعجاز قرآن به اخبار غیبی نیز صحیح و اخبارهای غیبی آن غیر قابل انکار است. اعجاز در تشریع قوانین و جامعیت آن و نیز استحکام و برتری قوانین آن نسبت به تمام

قوانین بشری از جهات دیگر اعجاز قرآن است که امام خمینی آن را قبول دارد. وی مهمترین و بزرگترین- معجزه قرآن را در مسائل عرفانی و معنوی می داند و از نظر وی، اعجاز قرآن در تهذیب نفس و ارائه بهترین راه سلوک الی الله و تبیین رابطه بین خالق و مخلوق است، قرآن شفای دردها و امراض روحی و روانی است و از این جهات باید اعجاز قرآن مورد توجه و تامل قرار گیرد . اعجاز قرآن در آن است که شخصیتی بسان حضرت علی بن ابی طالب(ع) تربیت کرده و این مهمترین اعجاز آن است و هیچ کتاب آسمانی چنین قدرتی ندارد که انسان کاملی مانند آن امام تربیت کند . اعجاز قرآن علاوه بر این مسائل، به بیان نکته‌های‌ظریف عرفانی است . مثل تسبیح تشریعی همه موجودات و حیات و شعور آنها .

یکی دیگر از جهات اعجاز قرآن آن است که عمیق ترین و ظریف ترین مطالب و اسرار توحید را بیان کرده است . همانند آیات آغازین سوره حدید و آیات سوره توحید که برای شناخت خدای متعال چیزی بالاتر و فراتر از آن قابل تصور نیست و هیچ کتاب دیگری حقیقتاً از این جهت قدرت برابری با قرآن مجید را ندارد . این جنبه اعجاز قرآن، کاملاً واضح و روشن و غیر قابل تردید است و برای همیشه تحدی آن از این جهت برای تمام مردم دنیا، اعم از عرب و عجم و عالم و غیر عالم، آشکار است . پس جامعیت قرآن در هدایت و معارف بلند توحیدی و عرفانی آن، مهمترین وجه اعجاز قرآن نزد امام خمینی است . قرآن برای همیشه کتاب هدایت است و این جهت اعجاز را همه مردم در همه جا درک می کنند .این جنبه اعجاز قرآن بصورت ضعیف تر و درجه پایین تر درصحیفه سجادیه نیز وجو دارد و دقیقترین معارف توحیدی و الهی را می توان درآن یافت .[۲۵]

قرآن، روابط اجتماعی و آداب معاشرت و نیز کمالات و فضائل و روابط بین انسان و خدا، مانند توکل و رضا و تسلیم را نیز بیان کرده ؛دعوت به آزاد اندیشی و پر هیز از تقلید آباء واجداد و دوری از استبعاد و بردگی فکری را

ستوده؛(سوره‌ی لقمان، آیه‌ی؛ سوره‌ی بقره، آیه‌ی) شرک و بت پرستی را که نوعی جمود فکری و عقب افتادگی بشری است مذمت کرده؛(سوره‌ی اعراف،آیه‌ی) و در این جهات اعجاز نموده ؛اما وجهه‌ی اصلی اعجاز قرآن در معرفی صحیح و سطح بالای توحید و خداشناسی و معاد و مجردات است و از این جهت با هیچ قلم و زبانی قابل مقایسه نیست و برای همیشه این معجزه باقی است که هر کس در باره‌ی توحید سخن قابل توجهی داشته باشد مرهون قرآن مجید بوده و مستقیماً یا با واسطه از آن اقتباس کرده است.

از آن چه گذشت، معلوم گردید که امام خمینی در بیان وجه اعجاز قرآن راه جدیدي را پیش گرفته و نظر خاص و منحصر به فردی در این زمینه ابراز داشته و در مقایسه با نظرات دیگر مفسران و متکلمان در بحث از اعجاز قرآن، نظریه‌ی امام خمینیاز شمول بیشتر بر خوردار بوده و در عین حال ملموس تر و قابل درک تر است؛زیرا نظریه‌ی اعجاز بلاغی یا معنایی یا واژگانیبرای غیر عرب قابل درک نیست، نظریه‌ی اعجاز عددی بیشتر به استحسان شبیه است تا به یک مطلب علمی و نظریه‌ی اعجاز علمی پیامد های سنگینی به دنبال دارد که قرآن راعصری می کند و کتاب خدا را که امری مطلق و ثابت است به امری متغیر و غیر ثابت پیوند می زند.نظریه‌ی امام خمینی این اشکال ها را ندارد.بنابر نظریه‌ی امام خمینی، تحدی و اعجاز قرآن روشن تر و واضح تر و برای همه‌ی مخاطبان قرآن قابل درک است.

نتیجه

نظر امام خمینی دربرابرکسانی قرارداردکه معتقدند که عصر اعجاز به پایان رسیده است و امروزه پرداختن به این مباحث نوعی اتلاف وقت به حساب می آید و یا آنکه اعجاز قرآن را درفصاحت و بلاغت آن خلاصه کرده اند. امام خمینی معتقد است که امروزه نیز معجزات فعلی فراوانی از پیامبر اکرم(ص) ودین مقدس اسلام وجود دارد . امام خمینی، اعجاز ادبی و بلاغیقرآن را قبول دارد ولی معتقد است که مهمترین اعجاز قرآنی، در بیان

معارف بلند توحیدی و اعتقادی قرآن است.هیچ فیلسوف، متکلم یا عارفی را نمی توان یافت که بتواند به زیبایی و دقت قرآن مجید، علوم حقیقی مربوط به اسماء و صفات الهی، عالم مجردات و مسائل مبدأو معاد را بیان کند.این وجه اعجاز قرآن، برای آگاهان به معارف توحیدی آشکار است و اختصاص به عرب زبانان ندارد.

پاورقی‌ها

۱ - امام خمینی، کشف الاسرار، بی جا،بی تا، ص ۴۵

۲ - هما نجا، ص ۴۷

۳ - عرجون، محمد صادق، القرآن العظیم هدایته و اعجازه فی اقوال المفسرین، (قاهره:مکتبه الکلیا ت، ۱۹۶۶)، ص۱۳۳

۴ - امام خمینی، مجموعه آثار امام خمینی (ره) ، (تهر ان:مؤسسه تنظیم و نشر اثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸)،ج۹، ص۳۸۵

۵ - امام خمینی، مجموعه آثا ر امام خمینی، ج ۹، ص ۳۸۵

۶ - عرجون، القرآن العظیم هد ایته و اعجا زه فی اقوال المفسرین، ص۱۵۸

۷ - طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات، (تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۵)، ج ۳ ، ص ۳۹۸

۸ - عرجون، القرآن العظیم هدایته و اعجا زه فی اقوال المفسرین، ص ۱۵۵

۹ -ابن خلدون، عبدالرحمن، مقد مه تاریخ ابن خلدون، بیروت:دار الفکر، ۱۴۰۸ق.، ص۴

۱۰ - عبد الصمد، محمد کا مل، العجاز العلمی فی الاسلام، قرآن الکریم قاهره، الدار المصریه اللبنا نیه، ۱۴۱۷ق.، ص۴۳

۱۱ - فخر رازی، التفسیر الکبیر، (بیروت: دارالتراث العربی،

۱۴۱۵)ج۹، ص۴۲۲

۱۲ - فولادوند، محمد مهدی، قرآن پژوهی، (تهران: مؤسسه فرهنگی الست فردا، ۱۳۸۱)، ص۴۱۰

۱۳ - عرجون، القرآن العظیم هدایته و اعجازه فی اقوال المفسرین، قاهره:مکتبه الکلیا ت، ۱۹۶۶ ق. ص۱۲۷

۱۴ - هما نجا، ص ۱۷۲

۱۵ - اما م خمینی، صحیفه اما م، مجموعه آثا ر اما م، (تهر ان:مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)ج ۱۶، ص ۲۱۰

۱۶ - هما نجا، ص ۲۰۹

۱۷- همو، کشف الاسرار، ص ۶۳

۱۸ - همو، صحیفه اما م، ج ۱۲، ص ۴۲۳

۱۹ - هما نجا، ص ۴۲۴

۲۰ - هما نجا، ج ۱۴، ص ۱۵۳

۲۱ - هما نجا، ج ۱۰، ص ۵۳۰

۲۲ - اما م خمینی، تفسیر سوره حمد، (تهر ان:مؤسسه تنظیم و نشر آثار اما م خمینی، ۱۳۷۵)، ص ۴۴

۲۳ - اما م خمینی، آداب الصلاه، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشرآثار امام، ۱۳۸۰)، ص ۱۸۶

۲۴ - هما نجا، ص ۱۹۴

۲۵ - امام خمینی، نامه‌های عرفا نی، (تهران: قو، کنگره اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی امام خمینی، ۱۳۸۱)، ص۱۶۸

همهٔ مسلمانان، قرآن کریم را معجزهٔ حضرت محمد (ص)، کتاب خداوند و مصون از تحریف و تغییر می‌دانند. اعجاز قرآن ، عامل اصلی گرایش مردم به اسلام و دلیل بر حقانیت این دین مقدس و تحریف نشدن قرآن است.

قرآن کریم به عنوان بزرگترین معجزهٔ پیامبر اسلام (ص) و به عنوان یک

معجزهٔ جاوید، مردم و منکران اسلام را دعوت به تحدّی کرده است. چنان‌که در سورهٔ بقره، آیه ۲۳ آمده است:

«فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءکم»[۱] و نیز در سورهٔ هود آیهٔ ۱۳ چنین آمده است: **«ام یقولون افتریه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات»**[۲] و همین‌طور در آیهٔ ۸۸ از سوره اسری آمده است: **«قل لئن اجتمعت الانس و الجنّ علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایاتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیراً»**[۳]

با توجه به زمان ظهور پیامبر اکرم (ص) حکمت الاهی اقتضاء نمود که پیامبر اسلام را معجزهٔ بیان و بلاغت خارق العادهٔ قرآن مفتخر کند، به طوری که هر عرب فصیح در برابر فصاحت، و اسلوب شیوه‌ای قرآن زانوی عجز به زمین زند و به وحی بودن و گفتار خدا بودن آن اعتراف نماید. البته قرآن کریم در ابعاد گوناگون دارای اعجاز می‌باشد و معجزه بودن آن را نمی‌توان صرفاً به اسلوب خاص آن منحصر کرد و تا کنون کتب متعددی در مورد ابعاد اعجاز قرآن نگاشته شده است و با گذشت قرون متمادی از نزول این کتاب مقدّس هر روز که می‌گذرد، وجوه اعجاز آن آشکارتر می‌گردد و بر عظمت و بی‌نظیری آن می‌افزاید.

- اعجاز قرآن از منظر امام خمینی (ره)
- اعجاز قرآن کریم در چیست؟

وجوه اعجاز قرآن از نظر متکلمین

یکی از مسائلی که متکلمین به آن پرداخته‌اند این است که وجه یا وجوه اعجاز

۱. پس یک سوره مانند قرآن بیاورید و گواهان خود را بخوانید.
۲. آیا کافران می‌گویند این قرآن وحی الاهی نیست. خود او بهم بسته، بگو (اگر راست می‌گویید) شما هم ده سوره مانند این قرآن بیاورید.
۳. بگو ای پیامبر که اگر جن و انس متفق شوند که مانند این کتاب قرآن بیاورند هرگز نتوانند هرچند پشتیبان یکدیگر باشند.

قرآن چیست؟ نکته‌ای که متکلمان همهٔ فرقه‌های اسلامی به آن اعتقاد دارند این است که معارضه‌ای با قرآن صورت نگرفته یا اگر صورت گرفته، ناکام مانده است. از نمونه‌های ناموفق تحدّی به قرآن ، سخنانی است که مسیلمهٔ کذاب گفته است مانند: «**والزارعات زرعاً الحاصدات حصداً و الطاحنات طحناً.**»[1]

مسیلمه کذاب که به دروغ ادعای نبوت کرده بود و به قرآن نیز تحدّی کرد با آوردن سور ساختگی رسوا گردید.

الف) نظر متکلمین اشعری:

اشاعره معتقدند که اعجاز قرآن سه وجه عمده دارد:

۱ - خبر دادن از غیب و آینده

۲ - خبر دادن از داستانها و تواریخ گذشته در حالی که پیامبر خواندن و نوشتن نمی‌دانست.

۳ - نظم بدیع قرآن و تألیف خاص آن.[2]

شهرستانی نیز وجوه اعجاز قرآن را به دو نوع لفظی و معنوی تسیم کرده است که منظور از لفظی، نظم و بلاغت و اسلوب خاص قرآن است و منظور از وجه معنوی، خبر دادن از غیب و گذشته است.[3] غزالی نیز معجزهٔ قرآن را در خارج از قدرت بشر بودن نظم و اسلوب قرآن می‌داند.[4]

ب) نظر متکلمین معتزلی

نظرات معتزله دربارهٔ اعجاز قرآن متفاوت است که به‌طور کلی به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

---

۱. نهایة الاقدام، شهرستانی، ص ۴۲۳

۲. اعجاز قرآن ، باقلانی، ص ۳۳ و الانصاف، باقلانی، ص ۶۲

۳. نهایة الاقدام، شهرستانی، ص ۴۴۷

۴. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ابوحامد، ص ۲۰۷

۱ - برخی از معتزله نظری مشابه نظر اشاعره دارند و نظم و تألیف قرآن را همراه با خبر دادن از غیب معجزه دانسته‌اند.

۲ - نظّام وجه اعجاز را اخبار غیبی دانسته ولی نظم و اسلوب قرآن را معجزه نمی‌داند و آن را مقدور بشر به حساب می‌آورد.

۳ - هشام فوطی و عبادبن سلیمان می‌گویند: قرآن عرض است و عرض نمی‌تواند بر نبوت دلالت کند، بنابر این قرآن هیچ دلالتی بر صدق نبی ندارد.[۱]

از جمله فرقه‌های معتزله که به معجزه بودن قرآن از لحاظ نظم و اسلوب اعتقاد نداشته‌اند، مرداریه‌اند.[۲] و به همین دلیل اشاعره در اغلب کتب خود، معتزله را به خاطر داشتن چنین آرائی دربارهٔ قرآن مورد طعن و نقد قرار داده‌اند.[۳] از دیگر بزرگان معتزله که اعجاز قرآن را هم در بلاغت آن و هم در انصراف دیگران از تقلید آن می‌داند، علی بن عیس الرقانی است.[۴]

ج) نظر متکلمین شیعه

متکلمین شیعه نیز، قرآن را مورد تحدّی می‌دانند و معتقد هستند که معارضه‌ای با آن نشده است و شیخ طوسی در کتاب تمهید الاصول به توضیح این امر پرداخته است.[۵] بحرانی وجوه اعجاز قرآن را در سه امر فصاحت بلاغت، اسلوب خاص و اشتمال بر علوم شریفه می‌داند.[۶] بنابراین کسی قادر نیست که مانند آن را بیاورد.

---

۱. مقالات الاسلامین، ابوالحسن اشعری، ج ۱، ص ۲۷۱، الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۸۷

۲. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۱۰۰

۳. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۱۴۰

۴. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ص ۱۲۰

۵. تمهید الاصول، شیخ طوسی، ص ۳۱۵

۶. قواعد المرام، بحرانی، ص ۱۳۲

صرفه

در مورد این که چرا سبک قرآن مورد تقلی واقع نشده است دو نظریه وجود دارد، اول این که علت این امر بلاغت و نظم خارج از قدرت بشر است که در قرآن وجود دارد و نظر اغلب اشاعره، از جمله غزالی همین است.[۱] نظر دوم که ظاهراً در آنجا توسط یکی از بزرگان معتزله یعنی نظام[۲] اظهار شد و بعداً برخی از اشاعره و شیعه هم آن را پذیرفته‌اند به نام «صرفه» است.

الف) نظر اشاعره

اکثر متکلمین اشعری «صرفه» را رد می‌کنند و به همین دلیل قرآن را در تمام وجوه معجزه می‌دانند و سه وجه عمده برای اعجاز قرآن ذکر می‌کنند:

۱ - خبر دادن از غیب و آینده

۲ - خبر دادن از داستانهای گذشته در حالی که پیامبر خواندن و نوشتن نمی‌دانست.

۳ - نظم بدیع قرآن و تألیف خاص آن.[۳]

(صرفه به این معنی است که بشر قادر به آوردن مانند قرآن می‌باشد ولی خداوند او را از آوردن مانند آن منصرف کرده است.)[۴]

شهرستانی نیز «صرفه» را قبول ندارد و معتقد است که قرآن از دو جهت لفظی و معنوی اعجاز دارد که منظور از لفظی نظم و بلاغت و اسلوب خاص آن است و منظور از وجه معنوی خبر دادن از غیب و گذشته است.[5]

غزالی نیز قرآن را از نظر نظم و اسلوب معجزه و خارج از قدرت بشر

---

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ص ۲۰۷

۲. ابواسحاق ابراهیم بن سیّار نظّام از بزرگان معتزله که از سوی اشعری و شیوخ معتزله تکفیر شد (بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۸۰) وی استاد جاحظ برد. فرقهٔ نظّامیه منسوب به اوست در زمان خلافت معتصم دویست و بیست و اندی وفات یافت. (شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۷)

۳. اعجاز قرآن ، باقلانی، ص ۶۲

۴. الارشاد، امام الحرمین جوینی، ص ۳۱۸-۳۱۶

۵. نهایة الاقدام، شهرستانی، ص ۴۴۷

می‌داند.[1] بنابراین وی نیز «قول به صرفه» را نمی‌پذیرد.

ب) نظریه معتزله

ابوالیسر بزدودی در کتاب اصول دین آورده است: «نزد نظّام از معتزله، عرب قادر براتیان به مثل قرآن بوده‌اند.[2]

البته در این مورد متکلمین معتزله به سه گروه تقسیم می‌شوند و برخی از آنان مانند اشاعره هم نظم و تألیف قرآن و هم خبر از غیب دادن آن را معجزه دانسته‌اند ولی نظّام نظام و اسلوب آن را معجزه نمی‌داند.[3] که حاصل این سخن آن است که:

۱ - قرآن در حدّ بلاغت و فصاحتی که قابل تقلید نباشد نیست و این که بشر عاجز از آوردن بمانند آن است.

۲ - این کلام مانند کلام سایر مردم است و چیزی زیادتر از آن نیست.

قاضی ابوبکر باقلانی این نظریه را رد می‌کند و می‌گوید: اگر معارضه مقدور بوده، اما صرفه از آن منع کند، کلام معجز نمی‌گردید، بلکه منع و صرفه معجز می‌شود.[4]

دربارهٔ نظر نظّام یکی از محققان معاصر معتقد است که در نقل قولهایی که اشعری و خیاط و بغدادی آورده‌اند، چنین سخنی از نظّام نقل نشده است که «صرفه» یعنی منصرف کردن بندگان بوسیله خداوند از آوردن نظیر قرآن، معجزه است، بلکه نظّام این نظریه را تنها در پاسخ به این پرسش به‌کار می‌برد که چرا سبک قرآن با آن که قابل تقلی است در عمل تقلید موفقیت‌آمیزی پیدا نکرده است؟ باقلانی بعداً این‌گونه مطلب را بیان نموده است که گویی طبق نظر نظّام معجزه‌ای در نظم قرآن نیست و شهرستانی هم در این مورد از

---

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ص ۲۰۷

۲. اصول الدین، ابوالیسر البزدودی، ص ۲۲۰

۳. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ص ۲۷۱

۴. کتاب اعجاز القرآن ، قاضی ابوبکر باقلانی، ص ۴۴/۴۳

باقلانی پیروی کرده است.[۱]

از دیگر بزرگان معتزله که اعجاز قرآن را هم در بلاغت آن و هم در انصراف دیگران از تقلید آن می‌داند، علی ابن عیسی الرقانی است.[۲] قاضی عبدالجبار فصاحت و بلاغت قرآن را از مقولهٔ اعجاز می‌داند.[۳] به خاطر این که برخی از معتزله قرآن را از لحاظ نظم و اسلوب معجزه ندانسته‌اند (مثل نظّام)، اشاعره در اغلب کتب خود، آنان را به خاطر داشتن چنین آرائی مورد طعن و نقد قرار داده‌اند.[۴]

ج) نظریه متکلمین شیعه:

در میان متکلمین شیعه، شیخ مفید در دو اثر خود دو نظر متفاوت را مطرح کرده است. وی در «اوائل المقالات» به نظریه صرفه که توسط نظّام ابراز شده است معتقد است ولی در «مسائل العکبریه» فصاحت و علوّ مقام قرآن را مانع تقلید از آن می‌داند.[۵]

---

۱. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ص ۱۱۸
۲. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ص ۱۲۰
۳. شرح اصول خمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۵۸۶
۴. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۱۴۰ و نهایة الاقدام، شهرستانی، ص ۴۶۱
۵. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ص ۱۱۹

فصل دوم

معجزه و قانون علیّت

مقدمه

شرط اصلی معجزه، خارق العاده بودن آن می‌باشد و تعارفی که از آن ارائـه گردیده است به خلاف عادت بودن آن تأکید شده است، حـال ایـن سـؤال مطرح می‌گردد اساساً خارق العاده به چه معنایی می‌باشد و آیا همهٔ کسانی که این واژه را در تعریف معجزه به‌کار برده‌اند، یک منظور داشته‌اند یا خیر؟ و آیا اثبات وقوع معجزات از طریق تعبّد و تقلید ممکن می‌باشد، یا از طریق عقل میسر است؟ این سئوالات اذهان بسیاری از اندیشمندان بزرگ را، در طـول قرون متمادی به خود مشغول داشته است و به خصوص که وقوع معجزات ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با قانون علیّت و سببیّت پیدا می‌کند. و این در حالی است که قانون علیّت یکی از مسائل اندیشه سوز تاریخ فلسفه است، و پس از مسئله وجود، اصیل‌ترین، مرموزتری نو مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفی می‌باشد چه در بعد وجود شناختی، و چه در بعد معرفت شناختی، کمترین مسئله‌ای را می‌توان یافت که به نحوی از انحاء با مسئلهٔ علیّت در ارتباط نباشد، بحث در مورد مسئلهٔ علیّت سابقه‌ای نه به قدمت فلسفه، که به قدمت تاریخ انـدیشهٔ بشری دارد و به همین دلیل است که برخی از متفکّرین اسلامی تلاش کرده‌اند که ثابت کنند بین قانون علیّت به عنوان قانونی ضروری و لایتغیّر و امور خارق العاده هیچ تخالف و تناقصی نیست و معجزات با قانون علیّت مطابقت کامل

دارند و از طرفی کسانی که نتوانسته‌اند امور خارق العاده‌ای را توجیه کنند، یکسره همهٔ قوانین عقلی، ریاضی، فلسفی و طبیعی را انکار کرده‌اند و قانون علیّت حاکم بین علّت و معلول را که حکما بدان معتقد می‌باشند، چیزی جز تقارن دو پدیده که خداوند آنها را در پی یکدیگر خلق می‌کند، نداسته‌اند و قوانین طبیعی را به‌طور کلّی انکار کرده و علّت اصلی همهٔ پدیده‌ها را خداوند دانسته‌اند که او بدون واسطه همهٔ پدیده‌ها را بدنبال یکدیگر خلق می‌کند و گروهی به خاطر شرم از ذکر نام تقارن دو پدیده به‌جای رابطهٔ علّی بین پدیده‌ها، قانون علیّت را به عنوان یک قانون وضعی و قراردادی پذیرفته‌اند و معتقدند که این قانون علّی وضعی بین پدیده‌ها قابل نقض و تغییر می‌باشد و هیچ ضرورتی را نپذیرفته‌اند.

برخی از متفکّرین که به قوانین طبیعی همچون قوانین عقلی، فلسفی و ریاضی اعتقاد داشته و رابطهٔ علّی‌ای را که بشر از طریق تجربه کشف می‌کند، ضروری دانسته‌اند و از سویی تاب و توان تحلیل وقوع امور خارق العاده را نداشته‌اند، یکسره همهٔ معجزات انبیاء و امور خارق العاده را از خرافات دانسته‌اند و آنچه از امور خارق العاده در قرآن کریم و کتب مقدّس آمده است، به تأویل برده‌اند و یا به‌طور کامل انکار کرده‌اند، تا که شاید بدین وسیله بتوانند از کیان ضرورت قوانین طبیعی و تجربی حفاظت و پاسداری کنند. در این بخش با بررسی آرائی که در این زمینه ارائه شده است به حَل مشکل میان قانون علیّت و معجزات می‌پردازیم.

بخش اول: مشکل معجزه

قانون علیّت

یکی از قوانین متقن فلسفی قانون علیّت می‌باشد که می‌توان آن را زیر بنای بسیاری از مسائل، بلکه جمیع مسائل فلسفی دانست، و نه تنها تفکر فلسفی و علمی بشر، بلکه جریان زندگی عادی و معمولی وی بر قانون علیّت استوار

است. امید وصول به نتیجه و دریافت پاداش است که بشر را به کوشش خستگی ناپذیری وا می‌دارد. این امید به حصول نتیجه پس از عمل، که در نهاد آدمیان نهفته است، از آثار اعتقاد به قانون علیّت است که آن نیز با روان بشر در آمیخته است.[۱]

به نظر فلاسفه قانون علیّت کلیّت داشته و هر حادثه و پدیده‌ای علت می‌خواهد، نباید تردید داشت که انسان باسرشت خدادادی خود از برای هر پدیده‌ای علتی اثبات می‌کند و به خود حق می‌دهد که هر حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد بپرسد که: چرا شد؟ و این امر یکی از بدیهیات عقلی است که احتیاجی به اثبات ندارد و هر عقلی به بداهت این امر تصدیق می‌کند.[۲] که هستی ممکنات بدون علت فاعلی محال است. برای پیدایش هر چیزی چیزهای دیگری (علل) پیش از آن لازم است که در اثر برخوردهای گوناگون آنها، انواع پدیده‌ها و حوادث طبق ارتباط مخصوص به‌وجود آید. هرگز در این عالم حادثه‌ای فرض نمی‌توان کرد که به هیچ وجه به زمان و مکان و اجزای دیگر عالم ارتباط نداشته باشد.[۳] قانون علیّت از ارکان فلسفه است و اگر متزلزل شود فلسفه زیر و رو می‌شود و دیگر علم به‌طور کلی بی‌معنا می‌شود.[۴]

برای هر حادثهٔ مادّی مسلماً علتی وجود دارد و همچنین علوم طبیعی و سایر بحثهای علمی، حوادث را به اموری که قابل برای تعلیل می‌دانند، مستند می‌کنند، منظور از «علّت» همین است که هرگاه یک یا چند موضوع در جهان طبیعت موجود شوند، موجودات دیگری را که نامشان «معلول» است، همراه داشته باشد، این رابطه را معمولاً بوسیله آزمایش به‌دست می‌آوریم. مثلاً به تجربه می‌یابیم که در هر نقطه حرارت و احتراقی تولید شود آتش یا

---

۱. ر.ک: قواعد کلی فلسفی، دکتر دینانی، ص ۱۷۱، ۱۷۲

۲. ر.ک: اشارات و تنبیهات، نمط پنجم، ص ۲۹۹

۳. ر.ک: اعجاز از نظر عقل و قرآن، علامه طباطبایی، ص ۸-۱۰

۴. ر.ک: هرم هستی، مهدی حائری یزدی، ص ۱۰۸

اصطکاک و مانند آنها وجود داشته است، از این‌رو یکی از احکام «علیّت و معلولیّت» همان عمومیّت و تخلّف‌ناپذیر بودن است.[۱]

فلاسفه قانون الاهی را که سنت الله است در تمامی موارد، کلّی، دائمی و ضروری می‌دانند. هر پدیده‌ای که رخ می‌دهد بر طبق قوانین بوقوع می‌پیوندد. در کلّ جهان که بنگریم مجموعهٔ این قوانین طبق نظام احسن جاری می‌شود. اما درست مانند قوانین تشریعی در یک نظام حقوقی منظم، قوانین تکوینی در موارد خاص ممکن است نسبت به یکدیگر تزاحم، ورود و یا حکومت داشته باشند، یکی موضوع دیگری را از بین ببرد و یا آن را مقیّد کند. پدیده‌ای که محمول کلّ نظام است به‌طور منجّز رخ می‌دهد. اما جاری شدن هر قانونی مشروط به تحقق شرایط و از بین رفتن موانعی است که بوسیلهٔ قوانین دیگر تعیین می‌شوند. ممکن است که موضوع یک قانون، شرایط و موانع کمتری داشته و بیشتر تحقق پیدا کند، و قانون دیگر، شرایط و موانع بیشتری داشته و کمتر تحقق یابد، ولی در این جهت فرق نمی‌کنند که هرگاه موضوع هر کدام از این قوانین تحقق یافت، آن قانون، بر طبق سنت الله جاری می‌شود. هیچ تخلّف، تبدیل و تحوّلی در این سنت الله نیست. پس این که ما حوادث را به نظر سطحی از نظر وقوع و عدم وقوع به دائمی، اکثری، اقلی و مساوی تقسیم می‌کنیم، تقسیمی نسبی است یعنی نسبت به هم که بسنجیم چنین تقسیمی وجود دارد اما اگر هر قانونی را فی نفسه در نظر بگیریم دائمی و ضروری است.[۲]

استاد مصباح یزدی در مورد قانون علیّت می‌نویسد:

«اصل علیّت می‌گوید: پدیده‌ها و آنچه از خود، هستی ندارد باید در اثر تأثیر عامل دیگری به وجود بیاید، پس اولاً آنچه هستی‌اش از خودش هست مثل ذات مقدّس حق تعالی، این از موضوع اصل علیّت و از دائرهٔ اصل علیّت

---

۱. المیزان، علامه طباطبایی، ج ۱ ص ۱)
۲. ر.ک: خدا محوری، قاسم کاکانی، ص ۲۸۶ و ۲۶۹

خارج است، یعنی خداوند معلول نیست تا احتیاج به علت داشته باشد. البته به این معنا داخل در دائرهٔ علیّت است که ذات مقدس حق تعالی علّت برای ما سوی باشد اما در دایرهٔ معلولها وارد نیست، خدا دیگر علت نمی‌خواهد، چون اصل علیّت به عنوان یک قانون عقلی می‌گوید، موجوداتی که محدود و مشروط و نیازمند هستند باید یک چیز دیگری در ورای خودشان باشد تا با ارتباط با آن تحقق پیدا کنند، اما آن چیز چه می‌باشد، چه شکلی است و چگونه اثر می‌کند، دیگر اصل قانون علیّت آن را اثبات نمی‌کند، به عبارت دیگر شناختن علت‌های خاص برای هر پدیده از خود قانون علیّت به‌دست نمی‌آید. خود قانون علیّت یک قانون عقلی است، مقدم بر تجربه و مستقل از تجربه ولی شناختن علتهای خاص امری است تجربی و در حدی که تجربه اثبات می‌کند، علتها شناخته می‌شوند.[1]

شهید مطهری می‌نویسد: قانون علیّت و معلولیّت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است... و یکی از ضروریات عقل، امتناع صدفه و اتفاق است.[2]

با توجه به این که فلاسفه به خاطر مطرح کردن قانون علیّت و روابط علّی ضروری بین پدیده‌ها توسط برخی از متکلمین تکفیر شده‌اند، فیلسوفان اسلامی علّت را به علّت حقیقی و معدّ تقسیم می‌کنند، که علّت حقیقی همان علت وجودی همهٔ چیز می‌باشد که آن حق تعالی است و دیگری علت معدّ و اعدادی است که معلول‌ها را مهیّا و آماده می‌کنند برای پذیرش، اثر، ولی، علّت وجودی، وجود بخش معلول می‌باشد. رابطهٔ بین پدیده‌ها از نوع رابطهٔ علیّت اعدادی می‌باشد که لازم و ضروری است.[3]

به عقیدهٔ فلاسفه علل معدّه بر خلاف علل حقیقی هستی بخش به معلول نیستند و علّت معدّه می‌تواند بر معلول سبق زمانی داشته باشد بر خلاف علت حقیقی که معیت زمانی با معلول دارد و سبق ذاتی بر معلول دارد و علل

---

۱. ر.ک: بدایة الحکمة، علامهٔ طباطبایی، مرحله هفتم، فصل دوم (تقسیمات علت)

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقاله هشتم، ص ۴۱۴

۳. ر.ک: بدایة الحکمة، علامه طباطبایی، مرحله هفتم، فصل دوم (تقسیمات علت)

معدّه بر خلاف علل حقیقی می‌توانند بی‌نهایت باشند.[۱]

بنابراین باید توجه داشت که علّیتی که توسط غزالی رد شد و در اینجا نیز مورد نظر می‌باشد از نوع علّت معدّ می‌باشد، که به عبارتی «سببیّت» نامیده می‌شود و در معرفت دینی به‌صورت چگونگی تأثیر یا عدم تأثیر علل ثانیه مطرح می‌گردد.

عادت الله در مقابل قانون علیّت

«عادت الله» نظریه‌ای است که متکلمین اشعری، بـه عـنوان مـخالفان قـانون علیّت، مطرح کردند. اشاعره برای پاسخ به این سؤال که آیا هستی نظام دارد یا خیر؟ و اگر نظام دارد آیا ضروری است یا خیر؟ و رابطهٔ بین پدیده‌هایی که به دنبال هم رخ می‌دهند و علت و معلول نامیده می‌شوند چیست؟ به نظریهٔ «عادت الله» متمسک شده‌اند. قانونمندی هستی کـه مـورد پـذیرش حکـما می‌باشد، با مطرح شدن این نظریه (عادت الله) سخت مورد انکار اشاعره قرار گرفته است.

اگر مراد از قانونمندی، وجود قوانین طبیعی باشد، بدین معنا که قوانینی وجود داشته باشد که برخاسته از طبیعت و نتیجهٔ روابط علت و معلول در بین پدیده‌های طبیعی باشد، در این صورت اشاعره منکر آنند. زیرا وجود طبیعت و ذات، و نظام عِلّت و معلولی در طبیعت را به هیچ وجه قبول ندارند، و بـه اعتقاد ایشان آنچه در طبیعت علیّت نامیده می‌شود صرف تقارن و توالی‌های مکرّر و اتفاقی است. اما اگر مراد از قانون، همان قانون الاهی باشد و یا آن چیزی که در اصطلاح دینی و قضا و قدر می‌خوانند، شکل بحث کمی فرق می‌کند. در آنجا بحث از این بود که آیا طبیعت قانونمند عمل می‌کند، اما در اینجا بحث از قانونمند عمل کردن خداست، اشاعره باز هم در اینجا از حکما فاصله گرفته و این معنای از قانونمندی را نیز نمی‌پذیرد. بنابر آن چه ایجی در

---

۱. درسهای الهیات شفا، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۰۱

شرح مواقف آورده است، تضاد اشاعره و حکما در تضاد «اراده» با «علم» است. ارادهٔ خدا نزد اشاعره تابع هیچ چیز نیست.[۱]

به عقیدهٔ اشاعره، هر چه متلبّس و متصّف به‌وجود می‌شود ذاتاً و صفة و فعلاً همه به ارادهٔ خداوند و بدون واسطه خلق می‌شوند. و اسبابی که به نظر ما می‌رسد، حقیقی نیستند. بلکه عادت حق سبحانه به ایجاد معلولها و مسبّبات مقارن وجود این امور قرار گرفته والاّ جز سبب واحدی در میان نیست، همهٔ کارها را خدای سبحان انجام می‌دهد و انسان مورد و مجرای فعل است و نه مصدر آن همیشه و همه جا، تنها فاعل، و تنها مؤثر در عالم هستی خداوند است. فعل او همواره مستقیم و بی‌واسطه است، خداوند هرچه بخواهد و به هر نحو که بخواهد انجام می‌دهد. قدرت او به وسیله نظام عالم محدود نمی‌شود.

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به رد اصل علیّت و سببّیت پرداخته است و ضمن بیان یک مثال نظریه عادت الله را مطرح کرده است. وی می‌گوید: «پنبه در موقع مقارنت با آتش می‌سوزد و چون اینها مقارن یکدیگر هستند فلاسفه بین این دو رابطهٔ علت و معلول را می‌یابند در حالی که چیزی جز مقارنت نیست و خداوند این دو پدیده را مقارن با یکدیگر خلق می‌کند و فاعل احتراق آتش نیست و وقوع ملاقات میان این دو پدیده بدون سوختن جایز است ولی خداوند عادتاً این دو پدیده را به دنبال هم خلق می‌کند.»[۲]

بنابراین به نظر اشاعره آتش و سوزانندگی ربطی به هم ندارند، بلکه دو پدیده هستند که خداوند این دو پدیده را مقارن یکدیگر و با هم خلق می‌کند و به همین دلیل ما تصور می‌کنیم که آتش علت سوزانندگی است در حالی که این دو پدیده هیچ ارتباطی به هم ندارند و خداوند اراده کرده است که این دو پدیده را هم زمان و بدنبال هم خلق کند و اگر نخواهد و ارادهٔ او به این تعلق

---

۱. شرح مواقف ایجی، ج ۸، ص ۱۸۰

۲. تهافت الفلاسفه، غزالی، ص ۲۳۶

نگیرد این دو پدیده را به دنبال هم خلق نمی‌کند.

نظریهٔ «عادت الله» اشاعره حتی در میان اندیشمندان غربی تأثیری بس عمیق به‌جای گذاشت و احتمال غریب به یقین وجود دارد که متفکرین غربی‌ای همچون مالبرانش (۱۳۶۸م) کتب اشاعره را خوانده باشند.[۱] چنان که کتاب تهفات الفلاسفهٔ غزالی برای غربیها شناخته شده است همان‌طور که ابن رشد و فلسفهٔ او تأثیر عمیقی در فلسفهٔ قرون وسطی داشته است. و ابن رشد در کتاب تهافت التّهافت به حملاتی که غزالی به فلاسفه کرده است پاسخ داده و به دفاع از افکار حکما پرداخته است و یکی از پاسخهای ابن رشد به غزالی مربوط به قانون علیّت می‌باشد.

اشکال ابن رشد به نظریهٔ عادت الله

غزالی در کتاب تهافة الفلاسفه حملات کوبنده‌ای را علیه فلاسفه انجام داد به مسئله علیّت هم اشکالات مهمی وارد کرد. اشکالات و شبهات غزالی آن چنان کوبنده بود که حتی تهافت التهافت ابن رشد هم نتوانست آنها را دفع کند و در نتیجه فلسفه سالهای متمادی در سکوت و انزوا بسر برد و با ظهور حکمت متعالیه جانی دوباره گرفت.[۲]

ابن رشد در کتاب تهافت التهافت از غزالی می‌پرسد: منظور از این «عادت الله» چیست؟ آیا عادت مخلوقات است یا خالق و یا عادت ما به عنوان فاعل ادراک مسلم است که اشاعره آن را عادت مخلوقات نمی‌دانند چون مخلوقات از نظر آنان فاقد نفس و طبیعتند. عادت خدا نیز بی‌معناست زیرا که عادت، ملکه‌ای است که فاعل آن را کسب کرده باشد و این در مورد خداوند محال است پس می‌ماند عادت ما. اگر این عادت ما باشد، همان عقل است که طبیعتش چنین اقتضایی دارد و عقل ما توسط خداوند عقل گردیده است.[۳]

---

۱. ر.ک: خدا محوری، قاسم کاکایی، ص ۱۸۲

۲. تقریر درس استاد دکتر دینانی

۳. تهافت التهافت، ابن رشد، ص ۸-۷۶۷

وی می‌گوید متکلمان معتقدند که خداوند قادر است صورت انسان را در خاک بدون هیچ واسطه‌ای بیافریند و فلاسفه می‌گویند اگر چنین چیزی ممکن بود، بدون واسطه آفریدن، حَکیمانه‌تر بود تا با واسطه آفریدن؛ در صورتی که خداوند همین با واسطه آفریدن را بهترین نوع خلق و حکیمانه‌ترین آن می‌داند چنان که در قرآن کریم فرمود: «**ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین. ثّم جعلناه نطفة فی قرار مکین. ثمّ خلقنا النّطفة علقة فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحماً ثمّ انشاناه خلقاً اخر فتبارک الله احسن الخالقین**» (مؤمنون ۱۴/-۱۲)[1]

«و همانا آدمی را از گل خالص آفریدم. پس او را نطفه گردانیدیم و در جای استوار قرار دادیم، آن گاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره، باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوانها گوشت پوشاندیم، پس از آن خلقی دیگر انشاء نمودیم، آفرین بر قدرت کامل بهترین آفرینندگان.»

تأثیر نظریهٔ عادةالله یا خدا محوری برهیوم

اشاعره در جهان اسلام، و مالبراش در غرب به عنوان متکلمانی که در مورد علل طبیعی، عادةالله یا اکازیونالیزم را مطرح کردند با رّد قانون علیّت تلاش کردند، از راه «برهان حدوث»، وجود خدای عالم قدیر را اثبات کنند. در حالی که اگر مبانی آنان را بپذیریم، راه این برهان و براهین مشابه آن بسته می‌شود. چنان‌که ابن رشد به عنوان یک متفکر متوجه این مشکل اشاعره شده بود و گفت: «**و بالجملة متی رفعنا الاسباب و المسببات لم یکن هیهنا شیء یرد علی القائلین بالاتفاق**»[2] «بنابراین اگر نفی اسباب طبیعی کنیم دیگر قادر نخواهیم بود که بگوئیم هر فعلی فاعلی دارد و اگر کسی منکر علتها در جهان پدیدار شود هیچ راهی برای اثبات علّت فاعلی ندارد و در نتیجه کسانی

---

۱. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۸۱۰

۲. ابن رشد، الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة، ص ۱۱۵

که منکر علیت باشند راهی برای دست یافتن به علم دربارهٔ هستی خداوند ندارند.»

همان‌طور که ابن رشد پیش بینی کرده بود، نفی سببیّت از نظام طبیعت راه را برای نفی خدا باز کرد و پس از هفت قرن به وسیلهٔ هیوم به وقوع پیوست و در قرن هیجدهم میلادی، هیوم به این مسئله وقوف یافت و از تقارن انگاری برای ایجاد شک در وجود خداوند استفاده کرد و این اصل که حواس غیر از مقارنت بین آنچه علّت نامیده می‌شود و انچه را که معلول می‌خوانند در نمی‌یابد، و «علیّت» به هیچ وجه محسوس نیست، را با مبانی آمپریستی و تجربی مسلک خود که معرفت، تنها معرفت حسی است، در هم آمیخت و از علیّت تعریف دیگری ارائه کرد و گفت: «در مقام تعریف علت به تعبیری دیگر می‌توان گفت امری است سابق بر امر دیگری که حدوث آن همیشه ذهن را متوجه امر مسبوق می‌سازد.[1]

هیوم به این نتیجه رسید که وقتی ما در ماده مفهوم کاملی از قدرت یا تأثیر و مفهومی از علیّت نداشته باشیم، مفهومی که از خدا حکایت کند از کجابه‌دست می‌آید، حال که فیلسوفان نیافتن تأثیر در ماده را دلیل بر نبودن آن‌گرفته‌اند، بنابر همین استدلال باید ماده را از «ذات متعال» هم خالی بدانند.[2]

آری، دفاع از امکان وقوع معجزات و اثبات خدا محوری که هدف نهایی اشاعره از مطرح کردن عادت الله بود، به بهای ابطال قانون علیّت بود که به اثبات رسید و مالبراش هم به دلیل دینداری همین روش را اتخاذ کرد، غافل از این که انکار علیّت توسط دین‌داران حربه‌ای شد به‌دست هیوم و امثال او تا بتوانند به کمک آن وجود خدا را انکار کنند.

---

۱. فلسفه نظری، ص ۱۸۹، (هیوم، گفتار دربارهٔ فهم انسان)، ترجمهٔ بزرگمهر تهران ۱۳۴۳
۲. اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۲۰۲

قرآن و قانون علیّت

به‌طور کلی آیات شریفهٔ قرآن. در مورد تأثیر و عدم تأثیر علل ثانیه و دخالت مستقیم یا غیرمستقیم خداوند در کار عالم، دو گونه و دو دسته‌اند. یک دسته پدیده‌های گوناگون نظام هستی را بی‌واسطه به خدا نسبت می‌دهند و دستهٔ دیگر همین پدیده‌ها را به مجرای طبیعی آنها منسوب می‌نمایند. برای نمونه این آیه در دسته اول از آیات قرار می‌گیرد که می‌فرماید: **«الله الذی یرسل الریاح»** (الروم /۴۸)

و این آیه در دستهٔ دوم از آیات قرار می‌گیرد که می‌فرماید: **«مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبله مأة حبّة»** (البقره/۲۶۱)

که در این آیه ثمر دادن به دانه نسبت داده شده است.

اشاعره گروه اول از آیات را حقیقت و گروه دوم را مجاز دانسته‌اند و ایجی در شرح مواقف به روش اصولی **«اذا تعارضا تساقطا»** متمسک شده است و پس از بیان این دو دسته از آیات تأثیر را منحصر در خدا دانسته است به این که: پس از تعارض بین این دو دسته آیات و تساقط آنها به عقل رجوع می‌کنیم و دلائل عقلی بنا به نظر اشاعره تأثیر را منحصر در خداوند می‌دانند و گروه اول از آیات حقیقی و گروه دوم به قرینهٔ عقلی، اسناد مجازی است.[1]

معتزله که در مقابل اشاعره قرار دارند گروه اول آیات را مجاز و دستهٔ دوم را حقیقت دانسته‌اند و متأسفانه برخی از متکلمین شیعه نیز از معتزله تبعیّت کرده‌اند و علامّه حلّی در کشف المراد نظر معتزله را ترجیح داده است.[2]

ولی به نظر حکما در این دو دسته آیات، یک استناد است به دو شیء و هر دو استناد حقیقی است لکن این دو شیء در طول یکدیگر قرار دارند نه عرض یکدیگر پس تعارضی در کار نیست یعنی هم خدا فاعل است و هم

---

۱. شرح المواقف، ایجی، ج ۸ ص ۱۵۸

۲. کشف المراد، علامه حلّی، ص ۲۳۶ تا ۲۳۸

اسباب و علل ثانیه، لیکن خدا علّت بعید و آن اسباب علّت قریب هستند و علیّت به نحو طولی می‌باشد و در عرفان اسلامی که وجود حقیقی منحصر در وجود خداوند است او «ظاهر» و غیراو «مظهر» می‌باشد و کثرات موجود همه از لوازم وجود منبسط است،[۱] اعتقاد به توحید افعالی به گونه‌ای است که هر دو استناد، استناد حقیقی می‌باشد و نفی نظم و نظام از عالم نمی‌گردد و قرآن هرگاه فعلی را در آیه‌ای به خدا نسبت می‌دهد در پایان آیه اسمی از اسماءالله را ذکر می‌کند که متناسب با آن فعل باشد از قبیل رحیم، منتقم و... یعنی هر پدیده‌ای که ظهور می‌یابد برای اظهار حکم یکی از اسمهای الاهی است.

آیا قوانین تجربی یقین آور می‌باشد؟

اکثر حکما و دانشمندان قوانینی را که بشر توسط آزمایش و تجربه کشف می کنند، یقینی می‌دانند. ولی در میان آنان بزرگانی دیده می‌شوند که شناخت حاصل از تجربه را یقینی مطلق نمی‌دانند. بلکه معتقدند که این یقین مشروط به شرایطی می‌باشد و حتی برخی معتقدند که شناخت حاصل از تجربه، به خاطر تغییراتی که در قوانین طبیعی واقع گردد، به هیچ وجه یقینی نیست. دیدگاه چند تن از اندیشمندان در ذیل مطرح می‌گردد.

نظر ابن سینا

شیخ ابوعلی سینا در کتاب برهان شفا به بررسی مسله استقراء و یافتن راه حلّی برای مشکل استقراء و تفاوت آن با تجربه پرداخته است و شایسته است که در اینجا دقیقاً مطرح گردد، ایشان تجربه را غیر از استقراء می‌دانند و با مطرح کردن مثالی به تشریح چگونگی حصول یقین از طریق تجربه پرداخته‌اند:

---

۱. ر.ک: مقالات فلسفی، استاد مطهری، ج ۳، ص ۱۲۹

«این حکم که سقمونیا مسهل صفراء است، یک حکم تجربی است؛ زیرا وقتی این امر در موارد بسیار تکرار گردد، معلوم می‌شود که از روی اتفاق[1] صورت نمی‌گیرد، لذا ذهن حکم می‌کند که شأن سقمونیا اسهال صفراء است و اسهال صفراء لازم سقمونیا است. اگر کسی سوال کند که: این از مواردی است که سبب آن شناخته نمی‌شود، پس چگونه می‌توان یقین حاصل کرد که سقمونیا اگر سالم باشد امکان ندارد که مسهل صفراء نباشد؟ می‌گویم: وقتی محقق شد که بر سقمونیا اسهال صفراء عارض می‌شود، و این امر بر سبیل تکرار کثیر مشاهده شد، معلوم می‌شود که اتفاقی نیست، زیرا «آنچه اتفاقی است نه دائمی است و نه اکثری است»[2] پس معلوم می‌شود که در اینجا چیزی که سقمونیا آن را طبعاً اقتضا می‌کند، زیرا نمی‌توان گفت که سقمونیا آن را اختیار می‌کند: زیرا معلوم است که جسم از آن جهت که جسم است چنین اقتضایی ندارد -(چون در این صورت باید هر جسمی چنین اقتضایی را داشت)- پس سقمونیا یا آن را با لذات، توسط قوه‌ای که در خود دارد، اقتضا می‌کند؛ یا این که آن امر یکی از خصوصیات سقمونیا است و یا

---

۱. منظور از اتفاق در اینجا این است که علت بالعرض به‌جای علت بالذّات اخذ شود. علت بالعرض، چیزی است که علت اصلی معلوم نیست. (برهان ابن سینا/یادداشتهای دکتر قوام صفری ص ۵۲۶)

۲. قاعدهٔ اتفاقی یکی از قوانین اساسی علم‌شناسی است که استقراء را به قیاس تبدیل می‌کند که تحویل به این صورت است:

۱ - سقمونیا اکثراً یا دائماً اسهال صفراء می‌کند.

۲ - آنچه اکثری یا دائمی است اتفاقی نیست؛

۳ - بنابراین: اسهال صفراء توسط سقمونیا اتفاقی نیست؛

۴ - پس اسهال صفراء توسط سقمونیا علّی است.

و به این ترتیب (۱) که تولید معرفت یقینی نمی‌کند و به وساطت (۲) که قاعده‌ای اتفاقی است به (۳) و (۴) که تولید معرفت یقینی می‌کند - تحویل داده می‌شود. قطعی‌ترین مرحله در این استدلال مرحلهٔ (۲) است. این قیاس را از این جهت که به هنگام مشاهدهٔ تکرار کثیر امری تجربی در ذهن انسان به‌طور پوشیده و ناخودآگاه تشکیل می‌شود «قیاس خفی» (یادداشتهای آقای قوام صفری بر برهان شفای ابن سینا ص ۷-۵۲۶)

ناشی از نسبت امری است که با سقومونیا قرین است. با این بیان روشن می‌شود که در طبع سقومونیا، یا در طبع امری هراه آن، علّت اسهال صفراء وجود دارد. هرگاه قوه‌ای که باعث اسهال صفراء می‌باشد سالم باشد و قابل هم استعداد داشته باشد فعل و انفعال فی ما بین حاصل می‌شود. پس روشن شد که سقومونیا در سرزمین ما و هرگاه سالم باشد به‌طور دائم مسهل صفراء است...»[۱]

«ممکن است بگویند؛ چرا تجربه این علم را به انسان افاده می‌کند که سقومونیا مسهل صفراء است، آن هم به وجهی که استقراء نمی‌تواند افاده کند؟ زیرا استقراء یا تمام افراد را استیفاء می‌کند، یا فقط ظّن غالب تولید می‌کند ولی تجربه چنین نیست... در جواب گوئیم: تجربه تنها به خاطر کثرت مشاهدات تولید علم نمی‌کند، بلکه به خاطر همراهی با قیاس تولید علم می‌کند. با این حال باز کلیّت ناشی از تجربه کلیّت قیاس مطلق نیست، بلکه کلیّت مشروط است. و آن شرط این است که: طبیعت آنچه تکرار می‌کند مگر آن که مانعی در کار باشد. بنابراین کلیّت آن به این شرط مشروط بوده و مطلق نیست.

و بدان که تجربه جز در موارد بسیاری غلط است و وقتی «مابالعرض» به‌جای «مابالذات» اخذ می‌شود، تجربه نه یقین، بلکه تولید ظّن می‌کند. و فقط زمانی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن آنچه ذاتی شیء مورد تجربه است لحاظ گردد و اگر امری اعّم یا اخصّ از آن امر ذاتی لحاظ شود تجربه تولید یقین نخواهد کرد.[۲]

ابن سینا با این سخنان به این امر اشاره دارد که تجربیات به گونه‌ای نیست که ما بتوانیم با آزمایش‌های متعددی حکم قطعی کنیم که سقومونیا مسهل صفراء است و این را به عنوان یک قانون طبیعی مطرح کنیم و کلیّت حاصل از

---

۱. برهان شفای ابن سینا، ترجمه دکتر قوام صفری، ص ۹–۸۸

۲. برهان شفای ابن سینا، توجمه دکتر قوام صفری، ص ۱–۹۰

تجربه کلیّتی است مشروط! نکتهٔ دیگر این که اگر اموری که با هم تکرار می‌شوند نسبت به هم رابطهٔ عرضی داشته باشند نتیجهٔ حاصل از تجربه یقینی نخواهد بود، بلکه ظنّی خواهد بود و تجربه زمانی تولید یقین می‌کند که همواره روابط ذاتی در نظر گرفته شود و ملاک تمیز «مابالعرض» از «مابالذات» این جملهٔ خود بوعلی است که «انّ الذی بالعرض لایدوم» (= آنچه بالعرض است دوام ندارد) ولی این ملاک در عمل بی‌فایده است، زیرا عرضی لازم و غیرمفارق چه فرقی با ذاتی دارد جز در این که تصور امر ذاتی بر تصور ماهیت مربوط به آن سابقه و تصور عرضی لازم و غیرمفارق بر تصور ماهیت مربوط به آن مسبوق است.[۱]

پوپر به عنوان یکی از فیلسوفان معاصر و متخصص در فلسفهٔ علم در کتاب منطق اکتشاف علمی مفصلاً به بحث در مورد قوانین طبیعی و میزان یقین حاصل از این قوانین پرداخته است و قوانین علمی را یقینی نمی‌داند.[۲]

پوپر که در حوزهٔ فلسفهٔ علم در مورد قوانین طبیعی سخن می‌گوید معتقد است که قوانین علمی مبنای مستحکمی ندارند، نه از لحاظ منطق و نه از لحاظ تجربه، زیرا هر قانون علمی که مطلقاً و بی‌هیچ قیدی کلی باشد از هر دو آنها فراتر می‌رود.[۳]

او معتقد است که بین قوانین منطقی و علمی تفاوت وجود دارد.[۴] وی می‌گوید: عقیدهٔ متداول به این که علوم مجموعه‌ای از حقایق ثابت و مسلمند، به‌کلی غلط است. هیچ چیز در علوم ثابت و مستمر و غیرقابل تغییر نیست و در واقع علوم همواره در حال تغییر است، و این تغییر، بواسطهٔ علاوه شدن یقینیات جدید نیست.

---

۱. برهان شفا، ابن سینا، یادداشتهای دکتر قوام صفری، ص ۵۲۶ و ۵۲۹

۲. ر.ک: منطق اکتشاف علمی، کارل ریموند پوپر، ترجمهٔ سید حسین کمالی، ص ۴۸

۳. پوپر، بریان مگی، ص ۲۲، ترجمه بزرگمهر

۴. پوپر، بریان مگی، ترجمه بزرگمهر، ص ۱۹

اگر بخواهیم تابع قانون عقل باشیم همیشه تصمیمات و انتظارات خود را بر این قرار می‌دهیم که بگوئیم «تا آنجا که می‌دانیم چنین است» و صدق آن امر معلوم را از لحاظ علمی مفروض بداریم، زیرا از همهٔ مبانی معلوم کمتر تزلزل دارد، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که هر لحظه ممکن است تجربه‌ای ثابت کند که آن امر معلوم درست نیست و ما را مجبور سازد که در آن تجدید نظر کنیم.[۱]

نظر محمد تقی شریعتی در مورد قوانین

به نظر محمد تقی شریعتی قوانین طبیعی صد در صد قوانین قراردادی و موضوعه است و مثل قوانین عقلی، فلسفی و ریاضی نیست که ذهن ضرورت و حتمیّت آنها را کشف می‌کند. قوانین طبیعی لایتغیر نیست و تنوع و اختلاف دارند، گاهی ضد و نقیض هستند و بشر باید در عین آن که قوانین طبیعت را تا کشف قوانین بهتر به لحاظ پیشرفت علوم و صنایع بایستی محترم شمارد، به لحاظ عقیدهٔ مذهبی نباید آفریدگار را در چهارچوب آن قوانین مقیّد سازد.[۲]

مرحوم محمد تقی شریعتی برای اثبات نظر خود از قول دانشمندان طبیعی مواردی از نقض قوانین طبیعی را ذکر می‌کند تا ثابت کند این قوانین قطعی و تغییرناپذیر نیستند و هر وقت که خداوند اراده کند رابطهٔ علّی بین پدیده‌ها را تغییر می‌دهد، این در حالی است اکثر مواردی که وی برشمرده است، دلالت بر ابطال‌پذیری قوانین طبیعی می‌کند که به وسیلهٔ تجربه کشف گردیده است و این به خاصیّت ابطال‌پذیری قوانین تجربی مربوط می‌باشد.

آن چه که مرحوم محمد تقی شریعتی در کتاب خود از قول دانشمندان علوم طبیعی نقل می‌کند در واقع به این امر اشاره دارد که قوانین تجربی ای که بشر به کشف آن نائل می‌گردد ممکن است که قانون واقعی طبیعی نباشد یا در

---

۱. ر.ک: پوپر، بریان مگی، ترجمه بزرگمهر، ص ۲ الی ۱۳

۲. ر.ک: محمد خاتم پیامبران، محمد تقی شریعتی، ص ۴۸۹

مورد برخی از پدیده‌ها صادق باشد و در مورد پدیده‌های دیگر صدق نکند و آن به این دلیل باشد که یک امر جزئی را به امر کلی‌ای تعمیم داده‌ایم و همان‌طور که ابن سینا می‌گوید چون دستیابی به ذات اشیاء مشکل است تجربه یقین مشروط می‌آورد نه این که این قوانین قراردادی می‌باشد و هر وقت لازم باشد خداوند آن را تغییر می‌دهد، بلکه بدین معناست که قوانین متقن علّی بر جهان هستی حاکم می‌باشد ولی معلوم نیست که بشر تا چه حَد توانسته است به این قوانین علم پیدا کند. بنابراین مشکل مربوط به قوانین طبیعی نیست بلکه مشکل مربوط به علم و نحوهٔ شناخت ما می‌باشد که تا چه حدّ می‌توانیم به این قوانین حاکم بر هستی دست یابیم.

نظر علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری

به نظر علاّمهٔ طباطبایی قانون علیّت یک قانون ضروری و لایتغیّر است و با فطرت انسانی خود این را در می‌یابیم که برای پیدایش هر چیزی چیزهای دیگر (علل) پیش از آن لازم است که در اثر برخوردهای گوناگون آن‌ها انواع پدیده‌ها و حوادث طبق ارتباط مخصوصی به‌وجود آید. ما اگر بخواهیم برای رفع حاجت گرسنگی سیر شویم باید نانی به‌دست آورده و بخوریم یعنی پیدایش سیری (معلول) متوقف است بر مجموعه‌ای از افعال انسان، نان، زمان و مکان. بدیهی است اگر اینها را فرض نکنیم هرگز معلول که خوردن می‌باشد تحقق پیدا نخواهد کرد.[1]

پس هر چیزی در طبیعت یک قانون لایتخلفی دارد، منتها می‌گویند فرق است میان علتی که ما به‌طور عادت می‌شناسم و علت واقعی؛ یعنی ممکن است آنچه علم بشر را علت می‌داند علت واقعی نباشد پوششی باشد بر روی علت واقعی، و لهذا علوم بشر هم در سیر و تکامل است، هرچه جلو می‌آید

---

۱. اعجاز از نظر عقل و قرآن ، علاّمهٔ طباطبایی، ص ۹–۱۰

می‌بیند چیزهایی را که علّت خیال می‌کرده، نیست، در شناخت دقیق‌تر می‌شود.[۱]

استاد مطهری نیز معتقدند که این تغییراتی که پیدا می‌شوند همه تغییرات در استنباطات ما است نه تغییر در قانون طبیعت، قانون طبیعت از اول همین بوده، تا ابد هم همین خواهد بود.

قانون علیّت مقدم بر تجربه

استاد مصباح یزدی در این زمینه آورده‌اند: قانون علیّت یک قانون عقلی است و ضروری می‌باشد ولی شناختن علت‌های خاص برای هر پدیده از خود قانون علیّت به‌دست نمی‌آید. چون قانون علیّت مقدم بر تجربه است و در حدّی که تجربه اثبات می‌کند علتها شناخته می‌شوند. تجربه می‌تواند بگوید در این حوزه که آزمایش انجام گرفته رابطه‌ای بین این پدیده و آن پدیده است که هرگاه (الف) باشد (ب) تحقق پیدا می‌کند و وقتی هم (الف) را برداشتیم (ب) نابود می‌شود این تجربه می‌تواند به ما نشان بدهد که (ب) غیر از راه (الف) از هیچ راه دیگری تحقق پیدا نمی‌کند؟ کدام تجربه‌ای می‌تواند اینها را اثبات کند؟ بشر سالها برای روشن شدن آتش از وسیلهٔ خاصی استفاده می‌کرد، آیا حق داشت بگوید آتش جز از راه این وسیله از هیچ راه دیگری تحقق پیدا نمی‌کند؟ اگر می‌گفت ادعای کودکانه و جاهلانه‌ای بود، حق نداشت بگوید غیر از این راهی برای وجود آتش نیست.

بنابراین قوانینی که بشر از طریق تجربه به‌دست می‌آورد یقین‌آور است ولی نمی‌تواند علت یک پدیده را در یک علت خاص که از طریق آزمایش یافته است، منحصر کند.[۲]

یکی از تفاوت‌های اساسی میان علیّت به عنوان یک قانون عقلی، فلسفی

---

۱. نبوت، استاد مطهری، ص ۱۳۲

۲. ر.ک: معارف قرآن، استاد مصباح، ص ۱۶۷-۱۷۳

با قوانین تجربی این است که نظریات علمی، تجربی ابطال‌پذیر می‌باشند ولی قوانین عقلی، فلسفی، بدلیل عقلی بودن و بداهتی که دارند، ابطال‌پذیر نیستند.

«یک نظریه علمی حتی اگر ابطال شود، می‌تواند به‌طور ناقص و جزئی صحیح باشد امّا ابطال یک قانون فلسفی به منزلهٔ ریشه‌کن کردن آن است و تماماً محو و زدوده می‌شود. یعنی فی المثل اگر کلیّت قانون تساوی زوایا مساوی باشند. اما اگر قانون اتکا معلول به علت ابطال گردد، دیگر محال است که حتی یک معلول هم متکی به علت باشد و (یعنی در علم، نقض یکی نمی‌شود اما در فلسفه بلی)»[1]

«اگر پیدایش یک حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد در همه وقت و تحت هر شرطی وقوع هر حادثه‌ای را می‌توان انتظار داشت و در هیچ وقت و تحت هیچ‌گونه شرایطی اطمینان بعدم هیچ حادثه‌ای نمی‌توان پیدا کرد.»[2]

با توجه به ضرورتی که از قانون علیّت به‌دست می‌آید معلوم می‌شود که مشکل اساسی در اینجا بر این مبنا قابل طرح است که معجزه را «امر بدون علت» بدانیم که البته منظور از علت، حق تعالی به عنوان علّت العلل وجودی نیست، بلکه مراد عللی است که بر اساس قانون علیّت با معلولهای موجود در عالم ارتباط دارند.

اشکال معجزه از طریق فلسفه است نه علم

استاد شهید مطهری معتقدند که بر مبنای علوم، ما دلیلی نداریم که قوانین طبیعت قوانینی قطعی و لایتغیّر است؛ و حقاً اگر ما مفاهیم فلسفی را بی‌اعتبار بشناسیم، باید قبول کنیم که قوانین طبیعت قوانینی غیرقطعی است یا لااقل نمی‌توانیم به قطعیّت آن حکم کنیم؛ و آن کسانی که این قوانین را قطعی

---

۱. علم چیست؟ فلسفه چیست؟، عبدالکریم سروش، ص ۷۸

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه مقاله هشتم، ج ۳، ص ۲۱۴

می‌دانند بر یک مبنایی گفته‌اند که آن مبنا غیر از مبنای علمی است، یک طرز تفکر فلسفی است.

دو قاعدهٔ مهم فلسفی که کار معجزه را مشکل می‌کند عبارت‌اند از:

۱ - قانون علیّت، بدین معنی که هر چیزی که در جهان بدون علت به‌وجود نمی‌آید و به‌وجود آمدن آن محال است. البته علم نمی‌تواند بگوید «محال است به‌وجود بیاید» علم می‌گوید تا حالا من ندیده‌ام به‌وجود بیاید. ملاصدرا در اسفار اربعه در این مورد تحت عنوان **«فی وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته»** بحث می‌کند.[1]

۲ - اصل «سنخیّت میان علت و معلول» است که می‌گوید: درست است که هیچ پدیده‌ای بدون علت به‌وجود نمی‌آید اما این طور نیست که هر چیزی که ما نام «علت روی آن بگذاریم صلاحیّت داشته باشد که هر معلولی از آن پیدا شود، بلکه هر علتی فقط صلاحیّت برای یک معلول خاص دارد و هر معلولی امکان پیدایش از یک علت معین را دارد و بس. قاعدهٔ سنخیت از فروع قاعدهٔ علیّت است.

ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «علت باید خصوصیتی داشته باشد که به آن معلول معینّی از او صادر شود نه هر معلولی و در واقع این همان مصدر صدور معلول است و همان است که ما گاهی از آن تعبیر به صدور و گاهی تعبیر به مصدریّت می‌کنیم و گاهی تعبیر می‌کنیم به این که علت به گونه‌ای است که معلول از آن واجب می‌شود. این هم به دلیل ضیق کلام است، منظور ما از خصوصیت، یک مفهوم اضافی نیست بلکه یک امر مخصوصی است که ارتباط و تعلق به معلول خاص دارد و آن خصوصیّت مسلماً در علت وجود دارد و متقدم بر معلول نیز وجود دارد.[2]

---

۱. ر.ک: اسفار اربعه، ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۳۱

۲. اسفار، ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۰۵

اینجاست که مشکل معجزه مطرح می‌شود که چطور معجزه می‌آید این را از غیرمجرای عادی خودش به‌وجود می‌آورد؟ معنایش این است که معلول را علتی به‌وجود بیاورد که علت آن نیست.[۱]

بخش دوم: سه معنی متفاوت در خارق‌العاده بودن معجزات

با توجه به این که اکثر متکلمین مسلمان اشعری مسلک بوده‌اند و با نظر به قدمت این مکتب کلامی ظاهراً اولین کسانی که تعریف «خلاف عادت» بودن را در مورد معجزات ارائه کرده‌اند اشاعره بوده‌اند و عاداتی که مورد نظر آنان می‌باشد نظریه «عادت الله» بوده است که در مقابل قانون علیت و سببیت فلاسفه قرار دارد. این در حالی است که برخی از بزرگان کلامی عادت را واقع شدن در امور به اسباب عادی ای می‌دانند که در زندگی روزمره مشاهده می‌کنیم و معجزات بر خلاف این امور عادی واقع می‌گردند ولی متأسفانه علمای اسلامی به این امر توجه خاصی نکرده‌اند و بر حسب اشتراک لفظی هر یک مراد خاص خود را در نظر گرفته‌اند. علامه طباطبائی که معجزه را امر خارق العاده‌ای می‌داند در مقابل دیدگاه اشاعره که قائل به عادت‌الله می‌باشند و قانون علیت را رد نمی‌کنند. سرسختانه از قانون علیت دفاع کرده و معجزه را شکننده قانون علیت نمی‌دانند.

البته اعتقاد به عادت‌الله و نیز بر خلاف عادت الله بودن معجزات منحصر به اشعریون نمی‌شود و در میان متکلمین شیعه مذهب هم کسانی هستند که به این مسئله معتقدند از جمله مرحوم عبدالرزاق لاهیجی است که در تعریف معجزه به خلاف عادت الله بودن معجزات تصریح کرده است و در مورد عادت الله تعریفی متفاوت از تعریف اشاعره ارائه داده است و می‌فرمایند:

«هر چه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لامعاله او را

---

۱. نبوت، استاد مطهری، ص ۷-۱۲۵

سببی باشد از اسباب چه خدای تعالی مصلحت دیده که خلق اشیاء به اسباب کند و به این معنی اعنی خلق کردن اشیاء را به اسباب عادة الله گویند.» علامه مولی محمد مهدی نراقی نیز اموری را که اسباب وقوع آنها معلوم است اموری می‌داند که به عادت الله جاری شده است[1] و عادی می‌باشد.

ملا علی قوشچی در شرحی که بر تجرید الاعتقاد به خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است آن جا که به شرح و تحلیل تعریف معجزه در تجریدالاعتقاد پرداخته. است می‌نویسد: «و اما قوله مع خارق‌العاده لغو محض.» یعنی این سخن خواجه که معجزه همراه با خرق عادت است سخنی کاملاً لغو و بیهوده است.[2]

با توجه به تعاریف متفاوت و مقاصد متفاوتی که از واژه عادت الله شده است نباید خارق العاده بودن را به یک معنی خاص در نظر گرفت اینک با توجه به معانی ارائه شده به حل مشکل معجزات می‌پردازیم. به طور کلی معانی ارائه شده عبارتند از:

ـ معنی اول: (نظر اشاعره) بر خلاف عادت الله بودن معجزه.

ـ معنی دوم: معجزه درهم شکننده و ناقض قوانین طبیعی ای است که بین پدیده‌ها حاکم می‌باشد.

ـ معنی سوم: (نظر حکما): معجزه توسط عللی غیر از علل عادی رخ می‌دهد.

معنی اول (نظر اشاعره) بر خلاف عادت الله بودن معجزات

از نظر اشاعره خارق العاده بودن یعنی بر خلاف عادت الله بودن معجزات و رد قانون علیت.

اشاعره که به خاطر حل مشکل وقوع معجزات ناچار شدند که قانون

---

۱. انیس الموحدین، نراقی، ص ۱۰۴

۲. شرح تجدید، قوشچی، مقصد چهارم در نبوت.

علیت را انکار کنند و رابطه بین پدیده‌های عالم را چیزی جز تقارن دو پدیده که توسط خداوند خلق می‌شوند ندانند در واقع با رد قانون مندی عالم دو هدف را دنبال می‌کردند که عبارتند از:

۱ ـ آنان می‌خواستند از آزادی مطلق خداوند دفاع کنند چرا که اگر قانون مندی به این معنا باشد که خدا تابع قانون است در این صورت باید گفت که او فعال مایشاء است. پس قانون بر او حکم فرما نیست. در ست در برابر معتزله که در بحثهای حسن و قبح و عدل همه جا این سخن را می‌گفتند که یجب علی ا... اشاعره سخت بر این مطلب پافشاری می‌نمودند که لا یجب علی ا... بنابراین به نظر اشاعره خداوند حتی تابع علم خود هم نیست و صرفاً به اراده دلخواه خودش عمل می‌کند بنابراین قانون مندی که به معنای قانون مندی الهی است را رد کردند.[1]

۲ ـ انگیزه دوم آنان رد قانون مندی توجیه مسأله معجزه بود. آنان برای توجیه وقوع معجزه و ممکن دانستن آن قانون مندی طبیعت را رد کردند چنان که غزالی در مسأله هفدهم تهافت الفلاسفه میگوید:

«حکما بر این اسباب طبیعی اقتصار ورزیده و اژدها شدن چوب دستی یا زنده گشتن مردگان و جز آن را نا ممکن می‌شمارند ما در این امر با آنهامخالفیم.

لازم است برای اثبات معجزات و نیز حمایت از آن چیزی است که مسلمانان بر آن اتفاق کرده‌اند که خدای تعالی بر همه چیز قادر است وارد این مسئله (سببیّت) شویم.»[2]

به دنبال مشکل وقوع معجزه در برابر قانون علیت بود که اشاعره قانونمندی به معنای قانون مندی طبیعی را رد کردند چرا که اگر قانون مندی به عنوان امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی شود در این صورت باید تخلف

---

۱. رک. خدامحوری، قاسم کاکائی، ص ۱۸۲.

۲. تهافت الفلاسفه، غزالی، ص ۲۲۶.

از آن را غیر ممکن و محال دانست و این مطلب با وقوع معجزات سازگار نیست. بنابراین خدای اشعری بی واسطه و بی ضابطه عمل می‌کند چون در غیر این صورت باید عاجز و مجبور باشد.

حال با تعریفی که اشاعره از امر خارق العاده ارائه کرده‌اند معجزه امری خلاف عادت است بدین معنی که خداوندی که همواره به همین ترتیبی که ما مشاهده می‌کنیم پدیده‌ها را به دنبال هم خلق می‌کند در بعضی اوقات به جهت اثبات نبوت یک نبی بر خلاف عادات همیشگی به جای پدیده دومی «ب» که همیشه به دنبال پدیده «الف» خلق می‌کرده است پدیده سومی «ج» را به دنبال پدیده الف خلق می‌کند. برای مثال همان طور که ما همواره مشاهده می‌کنیم خداوند پدیده سوزانندگی و پدیده آتش را مقارن با هم خلق می‌کند و این عادت الله است و یک وقتی به جهت اثبات نبوت یک نبی ای به جای پدیده سوزانندگی پدیده سردی و برودت را به دنبال پدیده آتش خلق می‌کند و در این هنگام است که خرق عادت صورت گرفته است.

راه حل اشاعره برای مشکل وقوع معجزه و قانون علیت

راه حل اشاعره برای مسأله معجزه این است که نظام طبیعی ضروری نبوده و بر طبق عادت الله صورت می‌گیرد و معجزه خرق عادت است. خدا که مستقیماً چیزها را به صورت متقارن می‌آفریند و می‌تواند آنها را مقارن هم نیافریند بنابر قول غزالی: «چون ثابت شد که فاعل احتراق را با اراده خویش در زمان ملاقات پنبه با آتش می‌آفریند عقلاً ممکن است که احتراق را با وجود ملاقات خلق نکند. اشاعره معجزه را به عنوان یک واقعیت خارجی و یک اعتقاد دینی این گونه توجیه و تفسیر کردند.

غزالی به عنوان یک اشعری مذهب مسأله را مسأله محدوده قدرت خدا دانسته و آن را با اثبات قدرت مطلقه خدا حل می‌کند.

معنی دوم: معجزه در هم شکننده و ناقض قوانین طبیعی ای است که بین پدیده‌ها حاکم می‌باشد.

معنی دیگری که از خارق العاده بودن معجزات قصد شده است ناقض و در هم شکننده قوانین طبیعی ای است که بین پدیده‌ها حاکم می‌باشد. معتقدان به این نظریه که در واقع نتوانسته‌اند بین قوانین طبیعی به عنوان یک امر ضروری و حاکم در هستی و معجزات به عنوان یک واقعیت خارجی آشتی دهند خود به دو گروه کاملاً متفاوت از هم تقسیم می‌شوند که دسته اول کسانی هستند که همه امور خارق العاده و معجزات را انکار کرده‌اند تا بتوانند از حریم قوانین طبیعی و ضروری حاکم بر عالم پاسداری کنند و به عبارتی امور خارق العاده را از قبیل افسانه یا اسطوره دانسته‌اند و یا به تأویل برده‌اند و یا آن قدر علم زده بوده‌اند که اعجاز پیامبران را به اعجاز علم برگردانده‌اند. و در مقابل دسته اول دسته دومی هستند که در این عرصه به واسطه حفاظت از حریم دین و شریعت طرفدار وقوع معجزات شده‌اند و قوانین طبیعی را قابل نقض دانسته‌اند تا بتوانند در برابر موضع‌گیری مخالفان وقوع معجزات پاسخ گو باشند.

ـ معتقدین به این معنی دو گروه می‌باشند:

گروه اول: کسانی هستند که در برابر معجزات موضع‌گیری کرده و رابطه علّی بین پدیده‌های عالم را ضروری دانسته‌اند.

کسانی که قوانین طبیعی را لایتغیر، قطعی و ضروری می‌دانند و نتوانسته‌اند قانون علیت فلسفی را که یک قانون عقلی می‌باشد از قوانین طبیعی که بر اساس تجربه، آزمایش و مشاهده به دست می‌آید فرق بگذارند و هر آن چه از طریق تجربه حاصل گردیده حکمی قطعی دانسته‌اند و در واقع دچار نوعی علم زدگی شده‌اند نتوانسته‌اند وقوع معجزات را بپذیرند و به هنگام روبرو شدن با این مسأله فکر سوز تاریخ بشری (علیت) از یک سو و معجزات از سوی دیگر بود که برخی به دامن انکار معجزات افتادند و بعضی

خود را در دام تأویل معجزات انداختند. استاد مصباح یزدی مخالفان معجزات را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند و به توضیح هر یک این موضع گیریها پرداخته‌اند که در این جا نظر هر یک و جواب ارائه شده را مطرح می‌کنیم:

ـ گروه اول چهار دسته می‌باشند:

۱ـ خرافه بودن معجزات

۲ـ اساطیر بودن معجزات

۳ـ تأویل معجزات

۴ـ موضع‌گیری در بر ابرمعجزات

دسته اول: خرافه بودن معجزات

کسانی که معجزات را خرافات می‌پندارند و معتقدند که از عهد اساطیر و افسانه‌ها در میان بشر باقی مانده است و رسوباتش در مراحل بعدی هم که همین مرحله دین بوده در اعماق فکر بشر باقی مانده و به صورت معجزه نمودار شده است اینها افسانه‌هایی هستند که واقعیت ندارند که این موضوع مربوط به مادیین و علم پرستها می‌باشد.

ـ تحلیل این دیدگاه:

آن چه که مسلم است این است که معتقدان به این عقیده به دلیل این که مخالف معجزه هستند مخالف دین هم شناخته می‌شوند و قرآن کریم به عنوان معجزه بزرگ اسلام مورد انکار اینان قرار خواهد گرفت.

دسته دوم: اساطیر بودن معجزه

موضع دوم متعلق به کسانی است که در ظاهر خود را مسلمان می‌دانند ولی از روی نفاق یا جهل دست به تأویل این آیات می‌زنند و می‌گویند این بیانات

قرآن به آن معنایی که دیگران از آن می‌فهمند نیست اینها معانی دیگری دارد.
گاهی می‌گویند اینها بیاناتی است اساطیر گونه قرآن مشتمل بر اسطوره‌ها هم هست. این هم یکی از این اسطوره هاست و از اسطوره‌ها فواید و نتایجی می‌شود گرفت اینها را هم اگر اسطوره شناسان تفسیر کنند نکته‌هایی از آن به دست می‌آورند.

دسته سوم: تأویل معجزات

گروه دیگر به گونه دیگری معجزات را تأویل کرده و می‌گویند: اینها الفاظی است که شما این معانی را از آنها استخراج می‌کنید و داستان چیز دیگری بوده کم کم مردم و احیاناً آخوندها این مطالب را به صورت اسطوره وانمود کرده‌اند - مطلب چیز دیگری است - می‌گویند: این که حضرت عیسی (ع) فرمود من بیماران شما را شفا می‌بخشم منظورش این بود که معالجه می‌کنم چون طبیب بود و طبابت خیلی رواج داشت و عیسی (ع) نبوغ خاصی داشت. یک طبیب خیلی برجسته‌ای برای رسیدگی به ضعفا و فقرا شده بود و فرمود مریض‌هایتان را بیاورید تا معالجه کنم.

حضرت موسی (ع) هم استعداد زیادی داشت از دانشمندان دربار فرعون مسئله جزر و مد و این گونه مطالب را خوب یاد گرفته بود و می‌توانست حساب کندکه جزر و مدها در چه ساعتی انجام می‌گیرد. وقتی می‌خواست بنی اسرائیل را از آن دریا عبور دهد محاسبه کرد دید یک جزر و مد بسیار عجیبی می‌خواهد واقع شود که کف دریا ظاهر شود آن موقع را انتخاب کرد برای این که بنی اسرائیل را عبور دهد - پس این که ما گفتیم عصایت را به دریا بزن و دریا را برای بنی اسرائیل خشکانیدیم منظور همین است - یعنی در آن وقتی که جزر و مد می‌شد در آن وقت بنی اسرائیل را گفتیم مثلاً عصا را به زمین بزنید و راه بروید - منظور از عصا زدن یعنی راه بروید آن وقت را انتخاب کنید برای عبور از دریا که جزر و مد واقع شده پس یک امر

طبیعی بود.[1]

نظر سید احمد خان هندی:

از جمله کسانی که چنین موضعی را اتخاذ کرده‌اند سید احمدخان هندی است که در مقدمه کتاب تفسیری که بر قرآن نوشته است بحثی در مورد معجزه دارد و معتقد است که خداوند وعده‌هایی را در قرآن داده است و در آن وعده‌ها به تمام معنا مختار است و در برقراری قانون فطرت و ناموس طبیعی که کائنات موجوده را روی آن پدید آورده یا خواهد آورد هیچ قید و اجباری ندارد ولی تخلف از قانون فطرت مادامی که آن قانون به حال خود باقی است محال می‌باشد و اگر احیاناً در آن تخلف و نقض بشود در صفات الهی نقصان لازم می‌آید و همان طور که مکرر در قرآن کریم آمده است خداوند به وعده‌های قولی خودش عمل کرده است برای مثال در آیات ۱۲ و ۱۳ از سوره مائده آمده است: «و لقد اخذ الله میثاق بنی اسرائیل و بعثنا منهم اثنی عشر نقیباً و قال الله انی معکم لئن اقمتم الصلوه و اتیتم الزکوه و امنتم برسلی و عزرتموهم و اقرضتم الله قرضاً حسناً لاکفرن عنکم سیاتکم و لادخلنکم جنات تجری من تحتها الانهار فمن کفر بعد ذلک منکم فقد ضل سواء السبیل فبما نقضهم میثاقهم و جعلنا قلوبهم قاسیه...»[2] که در این آیات

خداوند از میثاق و وعده‌ای سخن می‌گوید که به آن عمل کرده است. از این آیات و آیاتی که مشابه اینها است سید احمدخان هندی نتیجه می‌گیرد که:

---

۱. معارف قرآن، مصباح یزدی، ص ۱۷۰-۱۶۷.

۲. همانا خداوند از بنی اسرائیل عهد گرفت و دوازده بزرگ از میان آنان برانگیختیم و خدا بنی اسرائیل گفت که من با شمایم هرگاه نماز به پای دارید و بر فرستادگان من ایمان آورید و از آنها اعزاز و یاوری کنید و خدا را قرض نیکو دهید. در این صورت گناهان شما را بیامرزم و شما را در بهشتی داخل گردانم که زیر درختانش نهرها جاری است. پس هر کس از شما از عهد خدا کافر شود سخت از راه دور افتاده است. پس چون بنی اسرائیل پیمان شکستند آنان را لعنت کردیم و دلهایشان را سخت گردانیدیم.

خداوندی که به وعده قولی خودش عمل کرده است به قانون فطرت که وعده عملی می‌باشد نیز عمل خواهد کرد و مطابق این قانون طریقه‌ای را که خداوند مقرر کرده است غیر قابل تخلف می‌باشد.

بنابراین احمدخان هندی به این نتیجه رسید که معجزه: «در واقع موافق با قانون فطرت خواهد بود نه مخالف (یعنی معجزات جزء امور خارق العاده بی شمار خواهند آمد نه از امور خارق الطبیعه) ولی اگر معجزات مافوق فطرت یا خارق طبیعت قرار داده شود ما وقوع چنین چیزی را ناممکن دانسته همان طور که تخلف از وعده قولی را ناممکن می‌دانیم اساساً وقوع چنین چیزی که بر خلاف قانون فطرت باشد محرز و ثابت نیست.[1]

تمسک به آیهٔ «لن تجد لسنة الله تحویلا»:

«در قرآن کریم آمده است: «لن تجد لسنة الله تحویلا» (فاطر/۴۳) «ولن تجد لسنة الله تبدیلا» (احزاب/۶۲) سید احمدخان هندی می‌گوید: سنت الهی قابل نقض نیست و هرگز تغییر نمی‌کند ولی اگر ما قائل به امکان وقوع معجزات باشیم قائل به تغییر سنت الهی خواهیم بود. زیرا آن چه در طبیعت جاری است و نظامی که بر آن حاکم است مصداق سنت الهی می‌باشد پس به نظر می‌رسد که اعتقاد به وقوع معجزات با پذیرش این آیات مانعة الجمع هستند.

تشابه نظر سید احمدخان هندی با اسپینوزا

ـ اسپینوزا (۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷ م)

اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف غربی در برابر وقوع معجزات موضع گیرانه‌ای مشابه موضع‌گیری سید احمد خان هندی اتخاذ کرده است. او که

---

۱. رک. احمدخان. تفسیر قرآن احمدخان هندی، مقدمه. صفحهٔ (ید) (یه).

جوهر خدا و طبیعت را یکی می‌داند و تمایزی بین این دو قائل نیست در کتاب «رساله درباره دین و دولت» به بحث پیرامون معجزه پرداخته است. وی می‌گوید: کتاب مقدس علل قریبه اشیاء را توضیح نمی‌دهد، بلکه از اشیاء به نحوی سخن می‌راند که بتواند مردم را و خاصه مردم بی سواد را به ورع و تقوا سوق دهد، معجزات گوناگون و تجلیات مختلف خداوند در ادیان از همین جا سرچشمه می‌گیرد. به عقیده مردم قدرت و مشیت الهی بیشتر در خوارق عادات و امور غیر طبیعی ظاهر می‌شود... آنها خیال می‌کنند که آن جا طبیعت جریان عادی خود را طی می‌کند خداوند فعالیتی ندارد برعکس هنگامی که فعالیت خداوند ظاهر می‌شود قوای طبیعی از کار می‌ایستند بنابراین، عامه دو قدرت مشخص و جدا از هم فرض می‌کنند یکی قدرت خدا و دیگری قدرت طبیعت.

در اینجاست که عقیده اساسی اسپینوزا در فلسفه ظاهر می‌گردد که خدا و طبیعت امر واحدی است. وی می‌گوید: اگرموسی (ع) می‌گفت که فقط باد شرقی بود که از دریای احمر راهی برای بنی اسرائیل باز کرد در اذهان مردمی که تحت رهبری او بودند تأثیر خفیفی می‌کرد. اسپینوزا معتقد است که معجزات اموری طبیعی هستند و بر خلاف طبیعت واقع نمی‌شوند. «معجزات حالتها یا وضعیتهای طبیعی ای هستند و در نتیجه باید طوری توضیح داده شوند که به نظر جدید نیایند و برخلاف طبیعت نباشند بلکه تا حد امکان در توافق کامل با حوادث معمولی توضیح داده شوند.»

پاسخ مرحوم محمد تقی شریعتی به سید احمد خان هندی

سید احمد خان هندی که به آیه «لن تجد لسنة الله تحویلا» متمسک شد و معجزات را امر غیر ممکنی دانست، سنت را همان قانون طبیعت معرفی کرد که قانون خلقت و آفرینش چیزی جز سنت الله نیست.

مرحوم محمد تقی شریعتی سنت را به معنی راه، روش، شریعت و

طبیعت می‌داند که به گفتار و رفتار پیغمبر هم اصطلاحاً سنت گفته می‌شود ولی در قرآن کریم هیچ گاه در مورد نظام خلقت و قوانین و قواعد حاکم بر جهان آفرینش به کار نرفته است زیرا او هر طور بخواهد بر وفق حکمت و به مقتضای مشیتش عمل می‌کند، فقط در آن چه مربوط به مخلوق مکلف و جوامع انسانی است از قبیل تأیید انبیاء و پیروز ساختن آنان و مغلوب کردن دشمنان دین و امثال این امور برای خدا سنت لایتغیری است، زیرا با تغییر این سنت راه هدایت مسدود و دین خدا مغلوب می‌گردد.

نظر استاد مطهری در مورد سنت الله

استاد شهید مطهری نیز آیاتی را که سنة الله را مطرح کرده‌اند تفسیر کرده است و از تفاسیر دیگران نیز استفاده کرده و معتقد است که «و لن تجد لسنة الله تبدیلا» و «لن تجد لسنة الله تحویلا» مربوط به نظام علیت در عالم می‌باشد ولی مسأله مهم این است که معجزه آیت پروردگار است و پیغمبران هم هیچ وقت بر خلاف سنت الهی کاری نمی‌کنند مگر آن جا که ضرورت ایجاب کند که اگر نکنند مردم گمراه می‌شوند.

پاسخ استاد مصباح یزدی به احمد خان هندی

استاد مصباح یزدی در جواب به تأویلاتی که برای آیات معجزات صورت می‌گیرد می‌فرمایند: اگر ما بخواهیم با الفاظ این چنین بازی کنیم و به هر صورتی که دلمان می‌خواهد معنا کنیم دیگر برای هیچ کلامی نمی‌توان هیچ معنای خاصی قائل شد و به یک کلام دو معنای متناقض در حد نفی و اثبات می‌شود نسبت داد.

در باب عدم تغییر سنة الله آقای مصباح می‌گویند:

اشکال: سنت خدا تغییرناپذیر است. سنت خدا عبارت است از این که پدیده‌های مادی از راه علل عادی و طبیعی تحقق پیدا کند. حال اگر پدیده‌ای

از راه اعجاز که یک راه غیر عادی است تحقق یابد، نقض سنت الهی محسوب می‌گردد.

جواب داده شده است: صغرای استدلال مستشکل را به چند دلیل نمی‌پذیریم. اولاً این صغری مبرهن نیست به چه دلیل سنت الهی این است که معلول از راه علل عادی اش تحقق یابد؟ بلکه می‌توان خلاف این صغری ادعا کرد و گفت:

الف: یکی از سنتهای الهی این است که در مواردی پدیده‌هایی از راه اعجاز تحقق یابند و این سنت هم طبق آن صغرای پذیرفته شده غیر قابل تبدیل و تغییر است.

ب: اگر آیاتی را که در آن سنت خدا مطرح شده بررسی کنیم در می‌یابیم که نوعاً آیات مربوط به آمدن عذاب بر اقوام پیشین است که معصیت خدا می‌کرده‌اند و آیات الهی را تکذیب کرده‌اند... خود این نزول عذابها و هلاکت اقوام از راههای غیر عادی تحقق می‌یافته است.

ج: اگر تحقق معجزه نقض سنت الهی باشد و از طرفی تعدادی از آیات هم بگویند سنت خدا تغییرناپذیر است چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم یا..العیاذ بالله معتقد به تناقض گویی خدا شویم و یا بگوییم آیاتی که حاکی از تحقق معجزه به دست انبیاء هستند مخصص آیات تغییرناپذیری سنت الهی می‌باشند.

استاد مصباح این پاسخ را نمی‌پسندد و خود در مقابل پاسخ دیگری ارائه داده‌اند و به طور کلی معتقدند که سنت الهی این است که معلول علت داشته باشد و سنت الهی قابل تغییر نیست ولی مستشکل در تعیین مصداق این سنت به خطا رفته است. سنت خداوند این نیست که حوادث به شکل عادی رخ بدهند بلکه سنت خدا آن است که معلول علت داشته باشد و این سنت هم قابل تغییر نیست.

در این جا هم فردی که اشکال را مطرح کرده و هم پاسخ دهنده در یک

خطا مشترک هستند و آن خطا تعیین مصداق برای این حکم کلی است تعیین مصداق شأن فیلسوف نیست. حوادث دنیا با هر نظمی که رخ بدهند همان سنت الهی است حتی اگر رابطه علیتی میان حوادث برقرار نباشد و همه حوادث به خواست خدا به نظمی خاص پی در پی رخ دهند و رخدادهای عالم طبق سنت لایتغیر الهی واقع شده‌اند.[1]

دسته چهارم: موضع‌گیری در برابر معجزات

گروه چهارم از کسانی که در برابر معجزات موضع‌گیری کرده‌اند معجزات را امور نسبی ای می‌دانند و حقیقت معجزات را به اعجاز علم بر می‌گردانند. یعنی می‌گویند ما قبول داریم که حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) و سایر انبیاء یک امری بر خلاف طبیعت داشتند و خداوند به آنها قدرت داده بود ولی این نشانه پیامبری آنها بود. کارهایی که می‌کردند خارق العاده بود اما منشأ این کارها آن چیزی نیست که دیگران می‌گویند بلکه یک امر دیگری است و آن این است که خداوند یک علمی به آنها داده بود که علت طبیعی این پدیده‌ها را می‌شناختند و از آنها استفاده می‌کردند. این علم غیر عادی بود این طور نبود که یک کسانی بتوانند این علم را بیاموزند. در آن زمان این طور معجزه بود که چنین علمی در کسی پیدا شود اما اصل تأثیر بر اساس قوانین طبیعی بوده مثلاً می‌دانید که در شیمی فعل و انفعالات زیادی هست که آثار خیلی شگفت‌انگیز دارد کسانی که آن فرمولها را بدانند آن محمولها را بلد باشند آن معجونها و ترکیبات شیمیایی را بشناسند یک آثار شگفت انگیزی می‌توانند به عرضه ظهور برسانند که برای دیگران خیلی مایه تعجب است مردم به خیالشان که آب و آتش هیچ وقت با هم جمع نمی‌شوند ولی یک نفر شیمیست خیلی به آسانی یک ازمایش انجام می‌دهد که روی آب آتش ظاهر

---

۱. راهنماشناسی، مصباح، ص ۲۲۸.

می‌گردد، خوب اگر کسی این فرمولها را بلد نباشد حمل بر اعجاز می‌کند اما اگر کسی در یک بیابانی بدون تحصیل، بدون مدرسه و فنی این مطلب را اظهار می‌کرد معجزه بود چون دیگران نمی‌توانستند انجام بدهند و آگاه نبودند ولی بعد که این مسأله کشف شد این از معجزه بودن خارج شد. در نتیجه معجزه یک امر نسبی است یعنی انجام دادن یک کاری در یک زمانی از یک شخص خاصی برای مردم خاصی معجزه است چون آنها نمی‌دانند و نمی‌توانند و از انجام آن عاجزند اما یک زمان دیگر همان کار از صورت اعجاز خارج می‌شود.[1]

پاسخ علامه طباطبائی به گروه چهارم

علامه طباطبائی اشکالی مشابه رأی چهارم مطرح کرده‌اند و سپس به پاسخ به این اشکال پرداخته‌اند. ایشان معتقدند که: قانون علیت عمومی چنان که گذشت استثناء برنمی دارد و معجزه در ردیف سایر حوادث از علل و اسباب مادیه برخوردار است اگر چه علل و اسباب مزبور برای ما مجهول می‌باشد و البته نمی‌توان برهانی اقامه کرد که نوع انسان برای همیشه به همه علل و اسباب نخواهد توانست احاطه پیدا کند. ولی چیزی که هست این است حقیقت معجزه تنها این نبود که از علل و اسباب مادیه غیر عادیه سرچشمه می‌گیرد بلکه جزء حقیقتش این بود که وی در میان سایر خوارق عادت به یک سبب غیر مغلوبی (قدرت غیر متناهیه) اتکا دارد و در این صورت پی بردن انسان به سبب مجهول معجزه کمترین تأثیری در توانا ساختن او به آوردن معجزه نخواهد داشت. و از این جا روشن می‌شود که آن چه بعضی از دانشمندان در جواب این اشکال گفته‌اند که: معجزه هر عصر اگر چه ممکن است در عصر دیگر در خور توانایی عادی مردم قرار گیرد ولی مجرد این که

---

۱. معارف قرآن، مصباح یزدی، ص ۱۷۳.

در همان عصر پیدایش خود، آوردن وی برای غیر انبیاء از مردم عادی محال بوده باشد کافی است.

زیرا چنان که معلوم شد قوام معجزه با اتصال به یک سبب غیر مغلوب از برای اثبات حق با تحدی است و این برای همیشه برای غیر اهلش محال است.[1]

پاسخ کلی به موضع گیریهای چهارگانه در برابر وقوع معجزات

وقوع معجزات علتی ماوراء طبیعت دارد و توجیه علمی آن دست و پازدن بی حاصل است. کسانی که در برابر معجزات و وقوع آنها موضع‌گیری کرده‌اند در واقع نتوانسته‌اند بین قانون علیت و قوانین تجربی فرقی قائل شوند که تجربه تا چه اندازه می‌تواند علت چیزی را به ما نشان بدهد. تجربه می‌تواند بگوید در این حوزه که آزمایش انجام گرفته رابطه‌ای بین این پدیده و آن پدیده است که هرگاه (الف) باشد (ب) تحقق پیدا می‌کند و وقتی هم (الف) را برداشتیم (ب) نابود می‌شود. این را تجربه می‌تواند به ما نشان بدهد. اما آیا تجربه می‌تواند به ما نشان بدهد که (ب) غیر از راه (الف) از هیچ راه دیگری تحقق پیدا نمی‌کند؟ کدام تجربه‌ای می‌تواند اینها را اثبات کند. بشر سالها برای روشن شدن آتش از وسیله خاصی استفاده می‌کرد آیا حق داشت بگوید آتش جز از راه این وسیله از هیچ راه دیگری تحقق پیدا نمی‌کند؟... ما فقط حق داریم بگوییم تا آنجا که ما می‌دانیم علتی که برای به وجود آمدن حرارت وجود دارد یکی از این چند چیز است امّا حق نداریم بگوییم هیچ عامل دیگری برای پیدایش حرارت وجود ندارد و محال است وجود داشته باشد تجربه حق نفی ماوراء آن را ندارد. محال بودن مفهومی فلسفی است که از راه عقل اثبات یا نفی می‌شود بنابراین بین آن چه علم اثبات می‌کند با وجود معجزه تناقضی

---

۱. اعجاز از نظر عقل و قرآن، علامه طباطبائی، ص ۲-۲۱.

وجود ندارد.

در نتیجه باید گفت که اثبات معجزه به معنای نفی علت در پدیده‌های اعجازی نیست بلکه به معنای اثبات علتی است ورای علتهائی که عموم مردم می‌شناسند یعنی علتهائی ماورائی و خارق العاده نه نفی علت به طور کلی بنابراین اصل علیت به عنوان یک اصل ضروری و کلی با معجزه و حوادث خارق العاده جمع می‌شود و هیچ اشکالی هم به وجود نمی‌آید.[۱]

گروه دوم: کسانی هستند که طرفدار وقوع معجزات شده و قوانین طبیعی را قابل نقض دانسته‌اند.

در میان کسانی که معجزه را ناقض و در هم شکننده قوانین طبیعی می‌دانند مرحوم محمد تقی شریعتی از کسانی است که در نوشته‌های خود به جهت طرفداری از وقوع معجزات انبیاء قوانین طبیعی حاکم بر هستی را قابل نقض دانسته است.

۱ ـ معجزه امر خارق العاده‌ای نیست

محمد تقی شریعتی معجزه را کردار یا گفتار شگفت‌انگیز و جالب توجهی که پیامبر به منظور اثبات ادعادی خود اظهار می‌دارد که دیگران از انجام و اظهار مانندش عاجزند می‌داند. وی استعمال عبارت خارق العاده بودن معجزات را به علمای مسیحی نسبت می‌دهد و اعتقادی به آن ندارد و علت این امر آن است که او نه عادت الله اشاعره را قبول دارد و نه اعتقادی به ضرورت قانون علیت به معنایی که حکما مطرح می‌کنند دارد. البته عقیده وی در مورد معجزات شباهت زیادی به نظر اشاعره دارد و استاد شهید مطهری در کتاب نبوت نظر مرحوم محمد تقی شریعتی را عیناً مطابق با نظر اشاعره گرفته است

---

۱. معارف قرآن، مصباح یزدی، ص ۱۷۴.

اما با توجه به توضیحی که در مورد نظر اشاعره داده شد او قائل به عادت الله نیست بلکه به قوانین طبیعی اعتقاد دارد ولی آن را ضروری و لایتغیر نمی‌داند و از قول دانشمند ممتاز شیمی و فیلسوف جان ادولف بوهلر نقل میکند که: قوانین طبیعی را خداوند وضع می‌کند نه این که خود به خود جبراً به وجود آمده باشند و نیز از قول دانشمند دیگری نقل می‌کند که: قوانین خلقت مافوق قوانین طبیعی است چون خود قوانین طبیعی هم مغلوبند. پس همان خدای قادری که قوانین طبیعی را وضع کرده به مقتضای حکمت بالغه‌اش و تشخیص مصلحت خلق می‌تواند آنها را تغییر دهد و یکی از مواردتغییر اثبات صدق انبیاء در ادعای نبوت خویش است.

قوانین طبیعی لایتغیر نیست چرا خداوند را که خود واضع قوانین طبیعی است به عدم تخلف از قوانین طبیعی ملزم و مقید می‌کنید؟ خداوند دستش باز است نه این که یهود گفته‌اند: «یدالله مغلولة» ولی دست خدا باز است و مشیتش هر چه بخواهد می‌کند و موارد زیادی هست که از حیطه حکومت قوانین عام طبیعی خارج بوده و قوانین دیگری در آنها جاری است.

قوانیی طبیعی تنوع و اختلاف دارندکه گاهی ضد و نقیض هم هستند و بشر باید در عین آن که قوانین طبیعت را تا کشف قوانین بهتر به لحاظ پیشرفت علوم و صنایع بایستی محترم شمارد. به لحاظ عقیده مذهبی نباید آفریدگار را در چهارچوب آن قوانین مقید سازد.

۲ ــ تشریح نظر محمد تقی شریعتی توسط استاد مطهری

استاد مطهری در کتاب نبوت به تشریح نظر اقای محمد تقی شریعتی پرداخته است و می‌نویسد. ایشان معتقدند که ما چرا باید معجزات را مستبعد بشماریم؟ چرا قوانین طبیعت را آن مقدار ضروری و قطعی و غیر قابل نفوذ بدانیم که بعد دچار این اشکال شویم و بگوییم که معجزه یک امری است بر خلاف قانون طبیعت و قانون طبیعت نقض‌ناپذیر است....

فرق است میان قوانین ریاضی یا منطقی یا فلسفی و قوانین علمی و طبیعی. قوانین ریاضی یا منطقی یا فلسفی قوانینی است که ذهن ضرورت و حتمیت آنها را کشف می‌کند مثلاً اگر ما در منطق گفتیم که اگر عامی داریم و خاصی نقیض عام خاص خواهد شد و نقیض خاص عام این یک امری است که ذهن ضرورت آن را کشف می‌کند، اصلاً می‌فهمد که غیر از این نمی‌شود یا اگر شما در حساب گفتید حاصل ضرب این عدد در آن عدد مساوی است با فلان عدد ذهن ضرورت این را کشف می‌کند می‌فهمد که این خلافش محال است نمی‌تواند یک عدد بالاتر یا یک عدد پایین‌تر باشد.

اما قوانین طبیعی، ما مثلاً می‌گوییم که فلزات در اثر حرارت انبساط پیدا می‌کنند ذهن ما ضرورت این را که فلز حتماً باید در اثر حرارت انبساط پیدا کند کشف نمی‌کند، زیرا علوم طبیعی یعنی هر چه انسان درباره طبیعت کشف کرده است پایه‌اش تجربیات و محسوسات بشر است و حس تجربه بشر جز یک سلسله محسوسات متوالی را به انسان ارائه نمی‌دهد.[1]

در قوانین طبیعی اصلاً ضرورتش را از اول ما کشف نکرده‌ایم که در مقابل ضرورت آن گیر باشیم بعد بگوییم نقض این قانون چطور می‌شود؟ چطور ندارد اشکالی نیست اگر ما مقدمات قضیه را قبول کردیم این اشکال نیست اگر واقعاً قبول کردیم خدایی در عالم هست آن وقت می‌گوییم پیغمبری که مدعی وحی است یک کاری می‌کند بر خلاف سنت معمولی. عالم خدا هم این کار را بر خلاف این سنت معمول می‌کند به عنوان یک علامت وقتی که می‌خواهد یک علامتی به ما نشان بدهد که این کسی که ادعا می‌کند من پیغمبر هستم از ناحیه من است خدا که آن سنت و قانون را آن طور وضع کرده است یک دفعه در یک جا می‌آید تغییر می‌دهد.[2]

---

۱. نبوت، استاد شهید مطهری، ص ۱۲۲.

۲. نبوت، ص ۱۲۳.

شباهت نظر محمد تقی شریعتی به عقیده مالبرانش

در میان متفکرین غربی مالبرانش (۱۶۳۸ـ ۱۷۱۸ م) فیلسوفی بود که معجزه را به عنوان نقض قانون تلقیّ کرد. البته وی در پذیرش اصل علیت با فلسفه متعارف همگام است ولی در حوزه طبیعیات قائل به نفی علیت شده است. او نتوانسته است معجزه را به عنوان یک قانون و سنت در دل قوانین و سنن الهی جای دهد و معتقد است که خدا نظم و قانون عامش را بیش از هر چیز دیگر دوست دارد لذا معجزه که نقض این قانون عام است، مورد علاقهٔ خدا نیست، ولی گهگاهی از سر ضرورتِ ناچار است دست به معجزه بزند.

۴ ـ راه حل عرفا برای حل مشکل معجزه

عرفا در باب نظام قانون‌مند جهان به نظام «اسماء الله» معتقدند که کمال بخش حقیقی و تکوینی در کل عالم «اسماءالله» هستند و اساس عرفان را «اسماءالله» تشکیل می‌دهد که هر اسمی اقتضای تأثیری دارد که دیگر اسماء آن اقتضا را ندارد. که مسمای همه این اسماء همان ذات است. اسم همان ذات است به علاوه صفت.

صفت تعیین بخش ذات است و ذاتی که با صفت متعین شده است می‌شود اسم ظاهر این اسماء و صفات اعیان ثابته هستند که تقاضاهائی دارند که خداوند مطابق آن اسماء و صفات به آن تقاضاها پاسخ می‌دهد. پس با فیض اقدس اعیان ثابته پیدا می‌شوند و با فیض مقدس این اعیان وجود خارجی می‌یابند و قانون در نظر عرفا همین ارتباط ضروری بین تقاضای اعیان ثابته و اقتضای اسمای حسنای الهی است.

لکن برخی از اسماء غالب و حاکم هستند بعضی محکوم و مغلوب، البته گاهی یک شی مظهر ترکیبی از دو یا چند اسم است که در این صورت از نکاح اسماء سخن به میان می‌آید. در دل این نظام مثل نظام علّی فلاسفه، بین دو قانون تزاحم پیش می‌آید که از این تخالف اسماء به عنوان «تنازع اسما» یاد

می‌کنند که یک اسم غالب و حاکم می‌شود که از آن به دولت اسما یاد می‌کنند در اینکه در هر شرایطی کدام اسم حاکم است اسم اعظم حکومت می‌کند که مثلاً آتش کجا را بسوزاند و کجا نسوزاند.[۱] اسم اعظم نیز با حکمت حکومت می‌کند. این حکمت درهر موردی غلبه اسمی بر اسماء دیگر را اقتضا دارد و این اقتضا تابع تقاضای عین ثابت است پس عادت و خرق عادت همه زیر پوشش حکمت قرار می‌گیرند و هر دو مطابق عین ثابت، مقدر، ضروری و دائمی هستند. لذا معجزه به عنوان نقض قانون و یا غیرممکن شمرده نخواهد شد.ابن عربی در سال ۵۸۶ در مجلسی با فیلسوفی ملاقات می‌کند که نبوت به معنایی که مسلمانان عقیده دارند و خرق عوائد و معجزات انبیاء را باور نداشت و تبدل و انقلاب حقایق را انکار میکرد و معتقد بود که وقوع معجزات امر محالی است و اتفاقاً ملاقات این عارف و شخص فیلسوف در فصل سرما صورت گرفت. فیلسوف می‌گوید: مقصود از آتشی که در قرآن در داستان حضرت ابراهیم (ع) آمده است آتش خشم نمرود بود که چون حضرت ابراهیم (ع) در برابر او به احتجاج و استدلال پرداخت آتش خشم نمرود در وی مؤثر نیافتاد. چون سخن فیلسوف پایان می‌یابد شخص عارفی در آنجا بود در حالی که آتشی منفعل بوده آن آتش را در دامن خود می‌ریزد و آتش مدتی در دامن او می‌ماند ولی نه لباسش را می‌سوزاند و نه دستش را و چون فیلسوف به آن دست می‌زند دستش می‌سوزد و آن شخص خطاب به منکر می‌گوید: امر از این قرار بود آتش مأمور است با امر می‌سوزاند و نمی‌سوزاند و خداوند فاعل مایشاء است. در حال منکر اسلام می‌آورد و اعتراف می‌نماید.[۲]

سنتی بنهاد و اسباب و طرق

---

۱. فصوص الحکم، ص ۳۶۲.

۲. فتوحات مکیه، ابن عربی، ج ۲، ص ۲۸۴ و ۳۷۱ و نیز محی الدین ابن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۳ و ۵۰۲.

طالبان را زیر این ازرق تتق

بیشتر احوال بر سنت رود.

گاه قدرت خارق سنت شود

سنت و عادت نهاده با مزه

باز کرده خرق عادت معجزه[۱]

همان گونه که ملاحظه می‌شود مولوی نیز عقیده خاص عرفا را در مورد وقوع معجزات برگزیده است.

این همان دو رشته‌ای است که خداوند آنها را مطابق نظام قدرتمند خود قرار داده و از آنها به رشته سبب سازی و رشته سبب سوزی و یا وضع الاسباب و رفع الاسباب یاد می‌کنند و همه تعابیر دیگری است از حکومت یافتن اسمی بر اسم دیگر بر طبق قانون مندی عام خداوند و موافق تقاضای عین ثابت که به نظر می‌رسد این تفسیر عرفا با تفسیر حکما در مورد وقوع معجزات تفاوت خاصی نداشته باشد و تنها زبان فلسفه با زبان عرفان متفاوت است.[۲]

پرورد در آتش ابراهیم را

ایمنی روح سازد بیم را

از سبب سازیش من سودائیم

وز سبب سوزیش سو فسطائیم

از سبب سازیش سرگردان شدم

وز سبب سوزیش هم حیران شدم[۳]

مولوی در جای دیگر در باب اعجاز چنین داد سخن می‌دهد که:

چشم بر اسباب از چه دوختیم

گر زخوش چشمان کرشم آموختیم

---

۱. مثنوی، دفتر پنجم. ۲. خدا محوری، قاسم کاکائی، ص ۲۷۵.

۳. مثنوی، مولوی، دفتر اول.

انبیاء در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش بر کیوان زدند.[۱]

۵ ـ تشابه و تفاوت دیدگاه محمد تقی شریعتی با دیدگاه اشاعره و عرفا

همان طور که قبلاً گفته شد یکی از انگیزه‌های اشاعره در رد قانون‌مند نظام هستی توجیه وقوع معجزات و ممکن دانستن آن است که قانون مندی هم به معنای قانون مندی قوانین طبیعی بدین معنا که قوانینی وجود داشته باشد که برخاسته از طبیعت و نتیجه روابط علّی بین پدیده‌های طبیعت باشد و هم به معنای قانون الهی به این معنا که خداوند تابع قانون باشد و اراده او تابع علمش باشد[۲] را رد کردند و با رد قانونمندی اول که همان رد قانون علیت است روابط بین پدیده‌ای را که حکما علت و معلول می‌دانستند تقارن دو پدیده نامیدند که خداوند آن دو پدیده را در یک زمان به دنبال یکدیگر خلق می‌کند و با رد قانون مندی دوم خداوند را فرمانروایی مطلق دانستند که همه جا به اراده دلخواهانه خودش عمل می‌کند.

بنابراین اشاعره قانونی را نمی‌پذیرند و معتقدند که حتی خداوند هم قانونی برای افعال خویش ندارد در حالی حکما خداوند را حکیم مطلقی می‌دانند که با حکمتش عمل می‌کند.[۳] نزد اشاعره همه قوانین مردود می‌باشد به گونه‌ای که حتی قوانین ریاضی و فلسفی و عقلی هم قابل نقض است در حالی که آنچه که مرحوم محمد تقی شریعتی در کتاب وحی و نبوت و محمد (ص) ختم پیامبران ذکر کرده است قابل نقض بودن قوانین طبیعی است نه اینکه قوانین طبیعی اصلاً وجود ندارد و مطرح نمی‌باشد و آنچه که هست توالی دو پدیده است و اعتقاد به متوالی بودن دو پدیده مربوط به اشاعره و

---

۱. مثنوی مولوی دفتر سوم ص ۱۷۷ س ۱۷ و ۱۶ مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی به تصحیح محمد رمضانی

۲. رک. شرح مواقف، ایجی، ص ۱۸۰.

۳. رک. به تهافت التهافت، ابن رشد، ص ۸۱۰

هیوم و مالبرانش می‌باشد. ولی استاد مطهری آنجا که تبیین دیدگاه اشاعره پرداخته است نظر مرحوم محد تقی شریعتی و اشاعره را یکی گرفته و در یک مبحث مطرح کرده است ولی سخن محمد تقی شریعتی این است که قوانین وجود دارند و حاکم هم می‌باشند و قوانین عقلی، فلسفی، ریاضی به هیچ وجه قابل تغییر نیست در حالی که در دیدگاه اشاعره حتی این قوانین هم قابل تغییر می‌باشد چرا که آنها به حسن و قبح عقلی اعتقاد نداشته و آن را شرعی می‌دانند و این اعتقاد ایشان در این جا هم اثر گذاشته است و این در حالی است که محمد تقی شریعتی فقط قوانینی را که حاصل از تجربه بشر می‌باشد قابل تغیر می‌داند که البته قبلاً توضیح داده شد که این قوانین چون بر قانون علیت فلسفی تکیه می‌زنند ضروری و لایتغیر می‌باشد و آن چه که تغییر می‌کند شناخت ما از پدیده‌ها می‌باشد و قوانین حاکم ضروری و قطعی می‌باشد و ممکن است که ما بتوانیم این قوانین دست یابیم و گاهی هم امکان دارد که در این دستیابی و شناخت دچار اشتباه و خطا شویم و معلولی را به علتی که علت واقعی آن نبوده نسبت بدهیم یا یک امر جزئی را به امور کلی تعمیم بدهیم. برای مثال این که آب درصد درجه جوش می‌آید را به طور کلی در نظر بگیریم و بعد متوجه شویم که این در تمام موارد صدق نمی‌کند و در ارتفاعات بلند این وضعیت تغییر می‌یابد و رد نتیجه این حکم را جزئی‌تر کنیم و بگوییم آب وقتی که در این ارتفاع معین قرار دارد جوش می‌آید.[1]

هیچ متفکر و دانشمندی حتمی و قطعی بودن قوانین کشف شده را نمی‌پذیرد. استاد مطهری نیز در کتاب نبوت با مطرح کردن مثالها و نمونه‌هایی از تغییر قانون با کشف قانون جدید این سخن را تأیید کرده است ولی قانون علیت به عنوان یک قانون فلسفی محکم و کلی و نیز لایتغیر می‌باشد که در بین پدیده‌های عالم حکومت می‌کند و مرحوم محمد تقی شریعتی به این امر

---

۱. پوپر، بریان مگی.

توجه نکرده است و معتقد است که در جائی که لازم است خداوند حقانیت سخن یک پیامبر را تصدیق کند و حقانیت نبوت او را به اثبات برساند همین قانونی را خود وضع کرده است و در بین پدیده‌ها به صورت علیت جریان دارد تغییر می‌دهد و این سخن آقای محمد تقی شریعتی شبیه سخن عرفا می‌باشد که ابن عربی آن را در فتوحات مکیه نقل کرده است: «آتش مأمور است با امر می‌سوزاند و نمی‌سوزاند و خداوند فاعل مایشاء است». این در حالی است که در همین باب سوزاندن و آتش اشاعره سخن از مقارنت دو پدیده آتش و سوزاندن می‌رانند که خداوند این دو پدیده را مقارن یکدیگر خلق می‌کند چنان که غزالی می‌گوید: «چون ثابت شد که فاعل (خداوند) احتراق را با اراده خویش در زمان ملاقات پنبه با آتش می‌آفریند عقلاً ممکن است که احتراق را با وجود ملاقات خلق نکند.»

این سخن اشاعره با سخن محمد تقی شریعتی در این تفاوت دارد که او معتقد به وجود روابط علّی بین پدیده‌ها می‌باشد و مانند عرفا معتقد است که در مواقع خاص این روابط علّی قابل نقض می‌باشد که آن مواقع همان مواقعی است که خداوند برای اثبات نبوت یک نبی این رابطه علّی را نقض می‌کند.

معنی سوم: (نظر حکما) معجزه توسط عللی غیر از علل عادی رخ می‌دهد.

خارق العاده بودن معجزات یعنی با اسباب عادی واقع نشدن امور. بسیاری از متفکرین و اندیشمندان مسلمان خارق العاده بودن معجزات را به معنی خلاف عادت واقع شدن امور دانسته و در مقابل دیدگاه اشاعره که عادت را به معنی «عادت الله» اصطلاحی خویش می‌دانند به معنی خارج از اسباب عادی دانستن امور دانسته‌اند و این مغایرتی با قانون علیت حاکم در جهان ندارد ولی از آن جائی که مشکل وقوع معجزات مربوط به فلسفه می‌باشد حکمای اسلامی راه حل مناسبی را برای این مشکل ارائه داده‌اند که علامه طباطبائی و

استاد مطهری نیز آن را تأیید کرده‌اند.

راه حل حکما برای حل مشکل معجزه

حکمای اسلامی برای حل مشکل و مسأله رابطه معجزه و قانون علیت راه حلی ارائه داده‌اند. ایشان معجزه را مخالف قانون علیت نمی‌دانند بلکه مطابق آن می‌دانند منتها علت آن علتی دیگر است که برای ما شناخته شده نیست.

هر چند حکما بر حکمت خداوند تکیه کرده و آن را بر قدرت حاکم می‌دانند ولی وقوع معجزه را با حکمت منافی نمی‌بینند. درست است که آنها هم معجزه را خارق عادت می‌دانند ولی مراد آنان از عادت در این جا با معنائی که اشاعره می‌فهمند بسیار متفاوت است. فلاسفه قانون الهی را که سنت الله است در تمامی موارد کلی، دائمی و ضروری می‌دانند. هر پدیده‌ای که رخ می‌دهد بر طبق همین قوانین واقع می‌شود. اما همین طور که در قوانین تشریعی در یک نظام حقوقی منظم در موارد خاص ممکن است قوانین با یکدیگر تزاحم، ورود و یا حکومت داشته باشند در قوانین تکوینی هم همین حالت واقع می‌شود و یکی موضوع دیگری را از بین می‌برد و یا آن را مقید می‌کند. یک پدیده که محصول کل نظام است به طور منجز رخ می‌دهد اما جاری شدن هر قانونی مشروط به تحقق شرایط و از بین رفتن موانعی است که به وسیله قوانین دیگر تعیین می‌شوند. ممکن است که موضوع یک قانون شرایط و یا موانع بیشتری داشته و کمتر تحقق پیدا کند ولی در این جهت فرق نمی‌کنند که هر گاه موضوعی هر کدام از این قوانین تحقق یافت آن قانون بر طبق سنت الله جاری می‌شود. هیچ تخلف تبدیل و تحولی در این سنت الله نیست. پس این که ما حوادث را به نظر سطحی از نظر وقوع و عدم وقوع نسبت به هم که بسنجیم به دائمی، اکثری و اقلی تقسیم می‌کنیم. در مقایسه با هم چنین هستند و الا هر قانونی را که فی نفسه در نظر بگیریم دائم و ضروری است.

اگر آن چه را که در یک مورد اکثراً بدان خو کرده‌ایم عادت بنامیم معجزه خرق عادت است اما اگر کل نظام هستی را در نظر بگیریم و آن را سنت بنامیم معجزه نه تنها خرق عادت نیست بلکه خود یکی از سنن الهی است که تبدیل و تحول نمی‌پذیرد. عادت بر این است که آب این چنین باشد و آتش آن چنان ولی همان خدای سبحان که سنت را بر سوزاندن آتش در شرایط معین قرار داده نبوت را نیز جزء سنن الهی قرار داده است یعنی بشر را بدون راهنما رها نکرده است. هرگاه انسانها به پیامبر احتیاج داشته باشند و انسان کاملی نیز وجود داشته باشد نبوت ضروری می‌گردد. این قانون فی نفسه همیشگی و ضروری است لیکن در بین انسانها کسانی هم که به مقام نبوت برسند کم هستند و در بین کارها کارهائی که خارق العاده باشد کمتر است. این است که موضوع معجزه نسبت به موضوع قوانین دیگر کمتر تحقق می‌یابد.

در ضرورت علّی تحقق همه شرایط و عدم همه موانع لازم است (که این تحقق و آن عدم نیز خود تابع قوانینی هستند). حال اگر در جائی شرطی از شرایط مفقود بود و یا مانعی از موانع تحقق یافت علت تامه نشده و آن پدیده ضرورت نیافته و تحقق نمی‌یابد. دو ممکنند و هر دو زیر پوشش «هو بکل شیء قدیر» اما چون هر شرایط خاصی جای شدن یکی از آن دو سنت است حکمت اقتضا دارد که در هر شرایطی سنت مربوط به آن شرایط جاری شود که گاهی عادت و گاهی خرق عادت است.

نظر علامه طباطبائی و استاد مطهری

به نظر علامه طباطبائی اصل معجزات از اموری است که حتی جریان عادی طبیعت آن را انکار نمی‌کند مثلاً زنده شدن مرده یا مردن زنده یا تبدیل صورتی به صورت دیگر و حادثه‌ای به حادثه مغایر آن مانند تبدیل راحتی به بلاء و بلا به راحتی و آسایش همه از اموری است که مرتباً در عالم طبیعت صورت می‌گیرد منتهی فرقی که میان معجزات و وضع عادی طبیعت وجود

دارد این است که این گونه امور در طبیعت معلول اسباب مخصوصی است که در تحت شرایط زمانی و مکانی خاصی آنها را بـه وجـود مـی‌آورند ولی در مورد معجزات آن نوع اسباب و شرایط (زمانی و مکانی) دیده نمی‌شود.

همان طور که حس و تجربه سطحی موضوعات خارق العاده را نمی‌پذیرد بحثهای علوم طبیعی هم آن را قبول نخواهد کرد ولی علم نمی‌تواند خـارق عادت را انکار یا پرده پوشی کند. در جهان هستی یک سلسله روابط حقیقی و علل واقعی در میان هر چیز و وجودات سابق بر آن موجود است اما نه به این صورت که ما از ظواهر آنها خیال می‌کنیم بلکه صـورت واقـعی آن عـلل و ارتباطات را خدا می‌داند.

معجزه مانند سایر امور خارق العاده از نظر احتیاج به علل طبیعی تفاوتی با امور عادی ندارد و همگی از علل مخفی مخصوصی سرچشمه می‌گیرند تفاوتی که در میان آنها وجود دارد این است که امور عادی همیشه توأم با یک سلسله علل ظاهری که غالباً همراه علل حقیقی است می‌باشند و پشتیبان آن علل حقیقی امر و فرمان خدا است.[1]

استاد شهید مطهری نیز نظر علامع طباطبائی را می‌پذیرد و در کتاب نبوت به تشریح این عقیده می‌پردازند. که «هر چیزی در طبیعت یک قانون لایتخلفی دارد منتها می‌گویند فرق است میان علتی که ما به طور عادت می‌شناسیم و علت واقعی یعنی ممکن است آنچه که علم بشر را علت می‌داند علت واقع نباشد پوششی باشد بر روی علت واقعی لهذا علوم بشر هم در سیر و تکامل است هر چه جلو می‌آید می‌بیند چیزهایی را که به علت خیال می‌کرد علت نیست در شناختن علت دقیق‌تر می‌شود. این تغییراتی که پیدا می‌شود هـمه تغییر در استنباطات ماست نه تغییر در قانون طبیعت. از اول همین بوده تا ابد هم همین خواهد بود منتها استنباطات ماست که متغیر است.

---

۱. تفسیرالمیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۳_۹۲ و تفسیرالمیزان، ج ۱، ص ۵-۹۳.

همان طور که از سخنان استاد مطهری به دست می‌آید ایشان نیز قوانین طبیعی را قطعی و لایتغیر می‌دانند منتها مشکل تغییرات را به شناخت و دریافت حقایق توسط بشر نسبت می‌دهند. یعنی هر چند که ایشان تجربه را از یقینیات می‌دانند ولی این سخن ایشان ما را به یاد بیانات ابن سینا در برهان شفا می‌اندازد که معتقد بود تجربه یقین مطلق نمی‌آورد بلکه یقین مشروط می‌آورد.

معجزه حکومت یک قانون در کنار قوانین دیگر است:

هیچ معجزه‌ای خارج از قانون واقعی طبیعت نه قانونی که بشر می‌شناسد قانونی که بشر می‌شناسد ممکن است همان قانون طبیعت باشد ممکن است آن نباشد نیست ولی توسل به آن قانون یعنی کشف آن قانون و تسلط بدان قانون و استفاده کردن از آن قانون مقرون است به یک قدرت غیبی ماوراءالطبیعی که این احتیاج به توضیح دارد. حکومت یک قانون بر قانون دیگر غیر از مسأله نقض قانون است.

استاد مطهری عالم را به یک جسم تشبیه می‌کند که این جسم انسانی دارای روحی می‌باشد و طبیعی که می‌داند بدن انسان از نظر ترکیبات و تشکیلات قوانینی دارد برای معالجه بیمار چاره‌ای ندارد جز این که از همین قوانین بدنی و مادی استفاده کند ولی در عین حال یک سلسله قوانین روحی و روانی هم در انسان کشف شده است که گاهی یک حالت روانی روی بدن اثر می‌گذارد و پزشک از این قوانین روحی هم استفاده می‌کند و بیمار را معالجه می‌کند.حال قوانبن علمی ای که ما برای جهان می‌شناسیم مثال قوانینی است که یک پزشک برای بدن مادی می‌شناسد و در عین حال قوانین ماورائی هم وجود دارد که مثل یک روح بر عالم حکومت می‌کند. پس معجزه این است که آن کسی که معجزه می‌کند در واقع اتصالی با روح کلی عالم در قوانین این عالم پیدا می‌کند واز راه اتصال با روح کلی عالم در قوانین این عالم تصرف می‌کند و

تصرفش هم به معنای این نیست که قانون را نقض می‌کند به معنای این است که قانون را در اختیار می‌گیرد. وقتی قانون را در اختیار گرفت بر خلاف جریان عادی است اما بر خلاف خوَد قانون نیست.[۱]

بخش سوم: امکان عقلی وقوع معجزات

اثبات معجزات از راه تعبد و تقلید ممکن نیست و تنها راهی که برای تأمین این منظور باید پیمود راه استدلال عقلی است استدلال را از دو راه می‌توان پیش برد. راه امکان و راه وقوع به عبارت دیگر یا باید موردی پیدا کرد کهخواص و آثار اعجاز را دارا بوده باشد و با ضم خواص اعجاز به مورد استدلال به تحقیق معجزه حکم کرد که روشن‌ترین راهها است زیرا با اثبات وقوع هر چیز امکان آن نیز اثبات خواهد شد چنان چه در قرآن کریم همین راه پیموده شده است.

و یا باید مورد را مواردی از خارق عادت پیدا کرد که از نقطه نظر خرق عادت و شکستن نظام معهود طبیعت مثل یا نظیر معجزه بوده باشد. آن گاه از راه این که امکان چیزی امکان امثال و نظایر او را تضمین می‌کند امکان معجزه را که خود خارق عادتی است اثبات کرد.

استحاله عادی معجزه

برخی گمان کرده‌اند معجزه یک امر محال عقلی است که خداوند انجام می‌دهد و حال آن که اعجاز همان گونه که مخالف اصل علیت نیست محال عقلی نیز نمی‌باشد. بلکه فقط محال عادی است‌به این معنا که به وسیله اسباب و علل محدود و مقید انجام نمی‌شود و در دسترس فکر یا عمل بشر متعارف نیست و با تعلیمهای حصولی و ذهنی یا تمرینهای عملی به دست

---

۱. رک. نبوت، استاد مطهری، ص ۶-۱۳۴.

نمی‌آید از غیر خدا ساخته نیست.

اژدها شدن عصا و ایستادن آب جاری و دیگر معجزات هیچ یک محال عقلی نیست چه این که چوب با گذشت سالها و بعد از تجزیه عناصری که در آن هست به صورت غذای مار در میآید ودر نهایت می‌تواند جذب بدن آن شده و جزئی از بدن اورا تشکیل دهد و آن گاه به صورت نطفه درآمده و مار آینده گردد و یا آن که طوفان قوی و یا سدی مستحکم می‌تواند مانع پیشروی آب جاری گردد و آن را متوقف سازد یا منحرف کند ولیکن تبدیل عصا به اژدها و توقف آب رود نیل بدان صورت که توسط موسای کلیم(ع) انجام شد و یا اشتیاق ماه به اشارات نبی امری نیست که با وسایل عادی و متعارفی که در دسترس بشر هست انجام شده باشد تا بتواند با علوم حصولی و ذهنی یا تمرینات عملی آن را انجام داد.

امری که محال عقلی باشد فاقد هرگونه مصداق خارجی است و حکایت از هیچ مصداقی ندارد تا آن که از تحقق و واقعیت آن مصداق سخن به میان آید. لذا چون از امام صادق (ع) در مورد قدرت خداوند برگنجاندن جهان در پوسته تخم مرغ پرسش شد امام(ع) پاسخ فرمود: گرچه قدرت خدا نامتناهی است لیکن: «والذی سألته لایکون» آن چه را که تو از آن پرسش می‌کنی «لا شیء» است «لا شیء» نظیر عدم و یا مانند «اجتماع نقیضین» مفهومی است که از هیچ مصداق خارجی و واقعی حکایت نمی‌کند و بر هیچ شیء ای دلالت نمی‌کند و به همین دلیل از ذیل قدرت خداوند که بر همه اشیاء قادر است نه به تخصیص خارج است زیرا اصلاً شیء نیست.[۱]

علامه طباطبائی معتقدند چنان که معجزات جزء محالات عقلی بودند هیچ عاقلی حاضر به پذیرفتن و یا نسبت دادن آنها به کسی نبود.[۲]

---

۱. سلسله بحث‌های فلسفهٔ دین (تبیین براهین اثبات خدا)، جوادی آملی، ص ۲۵۴.
۲. تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۹۲.

اشکالاتی که در مقام نبوت برخی از معجزات مطرح گردیده است:

الف) اشکال اول

انقلاب ماهیت در تبدیل عصا به اژدها

یکی از اشکالاتی که به برخی از معجزات وارد شده مربوط به مسأله انقلاب ماهیت می‌باشد که گفته‌اند برخی از معجزات مصداق انقلاب ماهیت است مانند مبدل شدن عصای حضرت موسی (ع)به اژدها و از طرفی هم یک قاعده فلسفی داریم که عبات است از این که «انقلاب ماهیت محال است» یعنی ماهیت شیء از آن نظر که ماهیت آن شیء است بر حسب مفهوم به ماهیت شیء دیگر منقلب شود این گونه انقلاب از نظر عقل محال است زیرا ماهیت از آن جهت که ماهیت است جز ماهیت چیز دیگری نیست و چون چنین است هیچ گونه مفهومی جز مفهوم خود آن ماهیت بر آن ماهیت صدق نمی‌کند.[1]

البته آن چه که مسلم است این است که قواعد فلسفی به گونه‌ای نیست که با مصادیق خارجی و تجربی قابل اثبات یا ابطال باشد و ارائه نمونه‌هایی از جهان خارج برای نقض این قاعده ممکن نیست.

فخر رازی در تفسیر کبیر ضمن اشاره به این اشکال به جوابی که به آن داده شده می‌پردازد و آن را سخن بی اساس می‌داند. پاسخ ارائه شده به این اشکال چنین است:

انقلاب ماهیت در مورد این گونه معجزات صورت نگرفته است بلکه در این موارد در واقع خداوند ماهیتی را معدوم و ماهیتی دیگر را موجود می‌کند یعنی عصا در آن دم نابود می‌شود و اژدهایی موجود میگردد.

اشکال امام فخر رازی به این پاسخ:

خداوند در سوره طه چنین می‌فرماید: «قال القها یا موسی. فالقها فاذا هی حیه

---

۱. قواعد کلی فلسفی، دکتر دینانی، ج اول، ص ۳۸، چاپ دوم، ۱۳۶۵.

تسعی» (طه۲۰/و۱۹) «خداوند به موسی (ع) فرمود: این عصا را بیفکن و موسی (ع) آن عصا را به زمین انداخت. عصا اژدهائی مهیب شد به هر سو می‌شتافت.

همان گونه که در این آیات مبارکه مشاهده می‌شود ضمیر هی به عصا بر می‌گردد و همین عصا بوده که اژدها شده و این دلالت بر این واقعیت دارد که عصا نابود نگردیده و چیز دیگری موجود شده باشد. به علاوه این جا بحث از موجود نیست که موجود دیگری شده باشد، بلکه بحث از ماهیت می‌باشد.

اما فخر رازی به این مسئله توجه داشته است و می‌گوید: اگر ما قائل شویم به این که عصا نابود شده و همان لحظه اژدهایی موجود شده حتی به اصل نبوت هم نمی‌توانیم معتقد باشیم چون ممکن است شخصی که الان ادعای رسالت کرده و معجزه‌ای را آورده است همان شخصی نباشد که فردا شریعتی را ارائه می‌کند. چون جایز است خداوند مدعی نبوت را نابود کرده و در همان دم شخص دیگری را به همان شکل به وجود آورد و تجویز چنین چیزی تضعیف رسالت و نبوت است در حالی که ماباا اثبات وقوع معجزات می‌خواهیم نبوت انبیاء را به اثبات برسانیم.

لذا در پاسخ اشکال باید گفت که عصا واقعاً تبدیل به اژدها شده نه این که به نظر مردم این طور آمده باشد و این امر باعث انقلاب ماهیت هم نیست چون همان طور که ملا صدرا در مورد محال بودن انقلاب ماهیت توضیح داده است این امر مربوط به حرکت جوهری[1] می‌باشد که در وجود عصا و همه اشیاء دیگر هست و به جایی رسیده که از آن ماهیت اژدها انتزاع می‌گردد و تنها تفاوت آن با سایر حرکتها در این است که به شیوه یا با سرعتی غیر طبیعی یا توسط علل غیر عادی انجام یافته است.[2]

---

۱. رک. حکمت المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه، ملاصدرا، ج ۸

۲. مطابق نظریه حرکت جوهری هر موجود مادی در ذات خود (نه تنها در اعراض خود) دارای

ب) اشکال دوم: آن چه از قوه به فعل تبدیل شده نمی‌تواند به حال اول باز گردد.

علامه طباطبائی در ضمن تفسیر آیات ۶۳ـ ۷۴ سوره بقره که مشتمل بر یک سلسله از آیات معجزه است که درباره بنی اسرائیل و غیر آنها واقع شده است و در مجموع دوازده معجزه و خارق عادت می‌باشد به اشکالی اشاره کرده‌اند که مربوط به رجوع از فعلیت به قوه می‌باشد. در اینجا بعضی می‌گویند به طوری که د رجای خود ثابت شده موجودی که قوه کمال و فعلیت را دارد و هنگامی که از قوه به فعل آید یعنی کمالات استعدادی آن جنبه وجودی فعلی به خود بگیرد چنین چیزی نمی‌تواند به حال اول بازگردد زیرا رجوع از فعلیت به قوه محال است هم چنین هر موجودی که دارای وجود کامل‌تر است در سیر تکاملی خود به وجود ناقص‌تر (از آن نظر که ناقص‌تر است) بر نمی‌گردد بنابراین چون نفس انسان بر اثر مردن تجرد از ماده پیدا می‌کند و یک موجود مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و ناگفته پیداست که این دو مرتبه (تجرد مثالی و عقلی) فوق مرتبه ماده است و وجود آنها قویتر از وجود مادی است با این حال محال است مجدداً بعد از مرگ به ماده تعلق پیدا کند زیرا مستلزم رجوع از فعلیت به قوه است و نیز وجود انسان از سایر انواع حیوانات کامل‌تر است در این صورت چگونه ممکن است بر اثر مسخ شدن به صورت یکی از آنها در آید!؟

علامه طباطبائی سپس به پاسخ این اشکال می‌پردازند و می‌فرمایند:

اما این که گفته‌اند رجوع از فعل به قوه محال است مطلب صحیح و غیر قابل انکاری است. ولی حرف در این جاست که بازگشت مرده به زندگی دنیا (به طور اجمال) و هم چنین مسخ شدن از مصادیق آن نیست. توضیح این که:

حرکت است. یعنی دائماً متغیر و متحول بوده و کمالات آن از قوه به فعلیت می‌رسند. این تغییر و تحول ذاتی و سیلان وجودی لازمه موجودات مادی است و همواره در آن‌ها هست تا وقتی که بر اثر این حرکت تمام قوه‌های آن به فعلیت برسد و فعلیت محض گردند. این جاست که موجود مادی تبدیل به یک موجود مجرد می‌شود. مبتکر این نظریه صدرالمتالهین است.

آن چه از حس و برهان به دست می‌آید این است که هرگاه جوهر نباتی مادی در راه تکامل به سوی مرحله حیوانی سیر کند بر اثر حرکت جوهری به مرحله حیوانیت رسیده و صورت حیوانی که یک صورت مجرد برزخی[1] است پیدا می‌کند و حقیقت صورت حیوان همان ادراک جزئی خیالی است و آن وجود کامل جوهر نباتی و مرحله فعلیت استعدادات آن است و البته محال است یک روز به همان جوهر اول مادی برگردد مگر این که نفس حیوانی از ماده خود جدا شود و جز صورت مادی چیزی در آن نماند مثل این که حیوان بمیرد و به صورت جسم بی جانی در آید.

از طرفی حیوان منشأ یک سلسله فعلهای ادراکی است که با ادراک و شعور از وی سر میزند و بر اثر آنها حالات علمیه‌ای به نفس دست می‌دهد و نفس نقش آنها را به خود می‌پذیرد و چنان چه نقشهایی از یک نوع (که بر اثر افعال مشابهی تولید شده) روی هم تراکم گردد به صورت یک ملکه راسخه و صورت ثابت پایداری بیرون می‌آید. این صورت نفسانی جدید که به حیوان دست داده ممکن است آن را به صورت خاصی از حیوان درآورد که منوع آن همان صورت مخصوص است مانند صورت مکر حسد، شهوت، وفاء، افتراس[2] که بر اثر افعال مشابهی از یک نوع و تکرار آن در نفس حیوانی پیدا می‌شود حال اگر چنین ملکه‌ای حاصل نشود نفس حیوانی به همان حال ساده

---

۱. تجرد برزخی یا تجرد خیالی آن است که موجودی قسمتی از عوارض و خواص را دارا و قسمت دیگر را فاقد باشد، مثلاً صورتی که از فلان شخص در نظر ماست گرچه تمام خواص او را دارا نیست، ولی طول و عرض و رنگ او را دارد، تمام صورت موجودات خاصه که در ذهن (خیال) ما نقش می‌بندد دارای تجرد برزخی هستند و چون حیوانات از درک صور کلیه عقلیه عاجزند لذا نفس آن‌ها دارای تجرد برزخی هستند و چون حیوانات از درک صورتی که عقلیه عاجزند از نفس آن‌ها تجرد برزخی دارد. به نقل از تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۲۷۵.

۲. که به ترتیب روباه، خروس، خوک، سگ و شیر را تشکیل بدهند. این ملکات در اثر تکرار افعالی که مظهر مکر و حسد و غیره می‌باشد به‌وجود می‌آید و تا وقتی حال رسوخ و ثبوت را به خود نگرفته آن را حال می‌نامند اما پس از راسخ شدن آن را ملکه می‌نامند. در این موقع است که صورت نوعیه خاصی به نفس می‌دهد و آن را به صورت نوع جدیدی بیرون می‌آورد.

اولی باقی می‌ماند هم چنان که نبات هم اگر از حرکت جوهری خود باز ایستد نمی‌تواند به فعلیت حیوانیت نائل گردد و اگر نفس برزخی (نفس حیوانی) از نظر حالات و افعال تکامل دَفعی پیدا می‌کند در اول وجود علاقه‌اش از بدن قطع می‌گردد (چون روی این فرض دفعتاً مجرد می‌شود) اما این طور نیست و تکامل آن که بر اثر افعال ادراکی متعلق به ماده حاصل می‌گردد تدریجی است تا به مرحله نوع خاصی از حیوان برسد. البته در صورتی است که عمر طبیعی یا یک مقدار قابل توجه آن را بکند اما اگر در این میانه مانعی پیدا شود (مثلاً در جوانی بمیرد) در این صورت به همان حال سادگی حیوانیت اول باقی می‌ماند.

حال اگر حیوان به طرف انسانیت یعنی وجودی که می‌تواند کلیات مجرد از ماده لوازم ماده را (مانند مقدار و رنگ و غیره) تعقل کند سیر کند و در سایه حرکت جوهری به این مرحله برسد از فعلیت مثال (تجرد برزخی حیوانی) که قوه عقل است پا به مرحله فعلیت تجرد عقلی گزارده، و صورت انسانیت برای او حاصل شده است و البته محال است این فعلیت دو مرتبه بازگشت به قوه کند و تجرد عقلی انسانی به تجرد مثالی حیوانی تنزل نماید. صورت انسانی نیز به نوبه خود دارای افعالی و احوالی است که از تراکم تدریجی آنها ملکه و صورت خاص تازه‌ای پیدا می‌شود که موجب تنوع نوع انسان است نظیر آن چه در حیوانی گفته شد. با در نظر گرفتن این بیانات اصل مقصود روشن شد و آن این که چنان که فرضاً انسانی پس از مرگ به عالم دنیا برگردد و نفس او مجدداً ارتباط و تعلقی به ماده مخصوصاً ماده سابق (بدن فعلی) پیدا کند این امر باعث ابطال اصل تجرد او و بازگشت از فعل به قوه برنمیگردد چه این که او قبل از قطع ارتباطش از بدن هم مجرد بود بنابراین تعلق و ارتباط مجدد او با بدن به طور مسلم منافاتی با تجرد او ندارد منتها چیزی که هست این است که بر اثر روابطی که ضامن تأثیر و فعل نفس در ماده بود مفقود شد و لذا پس از آن قدرت بر انجام افعال مادی را نداشت ولی با بازگشت نفس به حال سابق و

تعلق آن به بدن مجدداً قوا و ادوات آن را به کار می‌اندازد و در نتیجه می‌تواند حالات و ملکات خود را به واسطه افعال جدید به مرحله فوق مرحله سابق برساند وتکامل تازه‌ای پیدا کند بدون اینکه سیر نزولی و عقب گرد از حال کمال به نقص و از فعل به قوه کرده باشد.[1]

استاد مصباح نیز در کتاب آموزش فلسفه به پاسخ به این اشکال پرداخته‌اند وبه نظر ایشان قوه و فعل ازمفاهیم انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی می‌باشد و بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد. زیرا قوه تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می‌گذرد و امکان بازگشت ندارد خواه وجود گذشته کامل‌تر از وجود بعدی باشد یا ناقص‌تر و یا مساوی با آن و در و اقع بدن است که قوه پذیرش مجرد روح را دارا می‌شود و با تعلق گرفتن آن فعلیت جدیدی می‌یابد.

در حقیقت این اشتباه از آن جا نشأت گرفته است که حیثیت قوه را ماهیت یا مرتبه وجودی موجود سابق پنداشته‌اند واز این روی گمان کرده‌اند که اگر مرتبه وجودی موجود لاحق همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعلیت به قوه و اگر ضعیف‌تر از آن باشد به قوه قوه خواهد بود در صورتی که منشأ انتزاع قوه شخص وجود سابق است (و نه نوع یا مرتبه وجود آن) و شخص موجود سابق با گذشت زمان می‌گذرد و به هیچ وجه امکان بازگشت ندارد. منشأ انتزاع فعلیت شخص لاحق است و خواه از نظر مرتبه وجودی و ماهیت نوعیه مساوی و مماثل با موجود سابق باشد و خواه کامل‌تر یا ناقص‌تر از آن.[2]

در مورد معجزه زنده شدن مرده توسط حضرت عیسی (ع) اگر خلقت اولیه بشر توسط خداوند را بپذیریم جای هیچ شبهه‌ای نمی‌ماند و اشکالاتی از قبیل انقلاب ماهیت و یا تبدیل عصا به اژدها و پرسشهایی از این قبیل بی‌اساس خواهد بود.

---

۱. تفسیرالمیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۶-۲۷۳.

۲. آموزش فلسفه، مصباح، ج ۲، ص ۲۳۹-۲۴۰، چاپ اول.

فصل سوم

مطالعه تطبیقی معجزه با امور خارق العاده دیگر

مقدمه

با توجه به این که معجزه و اموری چون کرامت و ارهاص و... در خارق العاده بودن مشترک می‌باشند لازم است تفاوت میان این گونه امور روشن گردد و به خصوص که برخی از منکران وقوع معجزات به دست انبیاء این امور خارق العاده را سحر و شعبده می‌دانند و فرقی بین معجزات انبیاء و جادوگری و شعبده بازی قائل نیستند به همین منظور در این فصل به تمایز این امور می‌پردازیم تا اولاً روشن گردد این امور خارق العاده چیست و چگونه واقع می‌گردد و ثانیاً آیا وقوع اموری چون کرامت به دست اولیاء و یا سحر و شعبده باعث تضعیف اعجاز در اثبات نبوت می‌گردد یا خیر؟

بخش اول: انواع امور خارق العاده

در میان متکلمین اشعری تفتازانی امور خارق العاده را به چهار دسته تقسیم کرده است که عبارتند از: ۱ـ معجزه ۲ـ ارهاص ۳ـ کرامت ۴ـ ابتلاء[1]

وی در شرح المقاصد به بررسی امور خارق العاده‌ای غیر از معجزه نبی می‌باشند پرداخته است و معتقد است که گاهی لفظ معجزه را به طور تشبیه و تغلیب در غیر معجزه اصطلاحی هم به کار می‌برند و آن در مورد قبل از بعثت

---

۱. شرح المقاصد، تفتازانی، ص ۱۲ و ۱۲.

پیامبر می‌باشد. برخی از امور خارق العاده قبل از مبعوث شدن پیامبر به دست او انجام می‌گیرد و این در حالی است که در آینده بعثت انجام خواهد شد و آن ارهاص نامیده می‌شود و در اگر امر خارق العاده قبل از بعثت پیامبر به دست غیر پیامبر ظاهر شود دو حالت دارد: اگر به دست شخصی از نیکان ظاهر گردد آن را ارهاص یا کرامت میتوان نامید ولی اگر به دست انسان نیکی انجام نگیرد فقط ارهاص نامیده می‌شود مانند ظهور نور نبوت بر پیشانی عبدالله[۱] و یا آن که نه ارهاص است و نه کرامت بلکه آزمایش و امتحان است بدین معنی که به دست شخصی که ادعای خدایی میکند امر خارق العاده‌ای ظاهر می‌شود تا اول دلیل بر الوهیت و خدا بودن خود بگیرد و چون ادله قطعی بر رد الوهیت یک انسان وجود دارد. خداوند این معجزه را به دست او ظاهر می‌کند تا آن که این انسان را مورد آزمایش قرار دهد که این امر خارق العاده «ابتلاء» نامیده می‌شود.[۲]

در میان عرفای اسلامی ابی عربی که به عنوان بنیانگذار عرفان نظری شناخته شده است در کتاب فتوحات مکیه به بحث پیرامون مسائل مربوط به نبوت پرداخته است و بخشی از این کتاب را به انواع خوارق عادات اختصاص داده است وانواع حیله‌ها و سحرها را نیز در شمار امور خارق العاده آورده است و می‌گوید :

بدان که خرق عادت راههای بسیاری دارد یکی از آنها این است که خرق عادت از راه قوای نفسانی صورت می‌گیرد مانند: اجرام عالم که تحت تأثیر عوامل نفسانی قرار می‌گیرد و متغیر می‌شود مثل شق‌القمر و بر این اساس

---

۱. بنابر عقیدهٔ اهل سنت، پدر پیامبر اکرم(ص) مشترک بوده است، ولی نور نبوت همیشه بر پیشانی او ظاهر بوده تا ارهاصی بر پیامبری فرزندی باشد که در صلب وی بوده است. ولی به عقیدهٔ شیعیان، پدر و نیاکان پیامبر اکرم(ص) بر دین ابراهیم(ع) بوده‌اند که دین یگانه پرستی بوده است.

۲. شرح المقاصد، تفتازانی، ص ۱۳ و ۱۲ (برای مثال در مورد فرعون نقل کرده‌اند که او از خداوند خواست که معجزه‌ای به دستش جاری شود تا دلیلی بر خدا بودن خودش بگیرد و خداوند هم اجابت کرد و ابتلاء به‌دست او جاری گردید. (تقریر درس استاد مرعشی).

خداوند تعالی امر را در «کُن» قرار داده است و گاهی از راه حیله‌ها و روشهای طبیعی معلومی صورت میگیرد و چنین حیله‌های طبیعی نزد علماء معلوم است.

و گاهی از راه نظم حروف با تعداد خاصی انجامی می‌گیرد و این راه را راه اهل رصد می‌گویند (علمای هیئت) و گاهی از اوقات بر اثر ذکر نامهایی که از طرف ذاکر آنها که به آن الفاظ تلفظ می‌کند صادر می‌گردد. پس فعلی را که ما خارق العاده می‌نامیم در چشم بیننده ظاهر می‌گردد نه در واقع و نفس الامر. (مانند کارهایی که ساحران انجام می‌دهند) گاهی اوقات در نفس الامر اثر می‌کند و همه اینها که در تحت اختیار مخلوق قرار می‌گیرند از طرف خداست. تمام خرق عادتها به خصوص اگر الهی باشند دیگر عبد و بنده در آنها هیچ نقشی ندارد و لیکن خداوند آنها را به دست بنده ظاهر می‌گرداند.

این امور خار العاده مراتبی دارد. برخی از آنها را معجزه می‌گویند که دارای شرایط و اوصاف خاصی می‌باشند ولی بعضی از آنها معجزه نیستند که به آنها آیه گفته می‌شود و بعضی دیگر کرامت نامیده می‌شوند و برخی «مؤید» و نیز بعضی از آنها «منبه» هستند و دسته دیگر پاداش نامیده می‌شوند و بعضی از آنها چیزهای دیگری هستند که خداوند برای هر یک از آنها علامات خاص خود را قرار داده است.[1]

ابی عربی در میان این گونه امور خارق العاده که گفته شد به معجزه و کرامت و نیز سحر پرداخته است و مفصلاً در مورد آنها توضیح داده است.

فیلسوف متأله صدر المتألمین نیز در کتاب ارزشمند مفاتیح الغیب به طور کلی امور خارق العاده را به چهار قسمت تقسیم کرده است که عبارتند از:

۱ــ معجزه ۲ــ کرامت ۳ــ معونت ۴ــ اهانت[2]

به نظر استاد جوادی آملی چون برهان بر حصر خوارق عادات در این

---

۱. فتوحات مکیه، باب ۱۸۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۲. مفاتیح الغیب، صدر المتألهین، ص ۸۸.

چهار قسمت اقامه نگردیده است نمی‌توان امور خارق العاده را در این چهار قسم منحصر کرد. وی سپس به توضیح این موارد می‌پردازد.

معجزه خارق عادتی است که با تحدی بر نبوت همراه است و تحدی قیدی است که آن را از سایر خوارق عادت امتیاز می‌بخشد امر خارق عادت می‌تواند به وساطت اراده و نفس زکی یکی از اولیای الهی انجام شود که در این صورت کرامت نامیده می‌شود و می‌تواند در اثر اجابت دعای بنده‌ای از بندگان صالح خدا باشد و در این حالت اعانت نام می‌گیرد و نیز می‌تواند با اسباب و وسایلی که به تعلیم و تعلم تحصیل می‌گردد پدید آید مانند: سحر و نظائر آن و گاه برای افشای کسی واقع می‌گردد که به دروغ داعیه نبوت داشته و به تحدی زبان می‌گشاید که در این حال به اهانت موسوم می‌باشد مانند: مسلیمه کذاب که چون آب دهان در چاه ریخت تا بر آب چاه افزوده شود آن مقدار آب که در آن بود نیز خشکید و خشکیدن آب چاه بدین صورت گرچه خرق عادت است و لیکن بر خلاف مورد تحدی بوده و خواری مدعی را به بار می‌آورد و کذب دعوی او را آشکار می‌سازد. البته خوارق عادت منحصر به اقسام چهارگانه مزبور نیست زیرا برهان عقلی بر حصر آن در موارد یاد شده اقامه نشد.[1]

علامه طباطبائی امر خارق العاده را امری می‌داند که بیرون از نظام علل و معلولات و اسباب و مسباتی که عادتاً ما به آنها بر خورداه‌ایم و آنها را می‌شناسیم باشد و در عین حال هر امر خارق العاده‌ای را معجزه نمی‌نامیم زیرا کرامت استجابت دعا و سحر و نظائر آن نیز عموماً خارق العاده بوده و در این صفت با معجزه شریکند اگر چه با وی فرقهائی دارند.[2]

بخش دوم: فرق اعجاز با کرامت

---

۱. سلسله بحث‌های فلسفهٔ دین، آیت الله جوادی آملی، فصل نهم، ص ۲۵۱.

۲. اعجاز از نظر عقل و قرآن، علامه طباطبائی، ص ۴.

تعریف کرامت

انجام امور خارق العاده بوسیّله افرادی غیر از انبیاء در اغلب تمدنها و فرهنگهای بشری سابقه دیرینه دارد و در فرهنگ اسلامی هم حضور مداوم داشته است و اکنون نیز مطرح می‌باشد. کرامت نیز مانند معجزه امر خارق العاده‌ای می‌باشد که به اذن خداوند انجام می‌شود ولی مقترن به دعوت نمی‌باشد و این گونه امور خارق العاده توسط اولیاء الله انجام می‌گیرد.[۱] موارد کرامت در قرآن کریم فراوان ذکر شده است که از آن جمله است تولد حضرت یحیی از پدر و مادری که فاقد شرایط عادی بودند: «یا زکریا انا نبشرک بغلام اسمه یحیی لم نجعل له من قبل سمیاً. قال رب انی یکون لی غلام و کانت امراتی عاقراً و قد بلغت من الکبر عتیاً» (مریم: ۸ و ۷)

ای زکریا همانا تو را به فرزندی که نامش یحیی است و از این پیش همنام (و همانندش در تقوی) نیافریدیم بشارت می‌دهیم. زکریا عرض کرد الها مرا از کجا پسری تواند بود در صورتی که زوجه من نازا و من هم از شدت پیری خشک و فرتوت شده‌ام.

آن چه که در این آیات شریفه مشهود است این است که این امر خارق العاده و اموری مشابه آن به خاطر اثبات نبوت صادر نگردیده‌اند بنابراین معجزه اصطلاحی و مورد نظر نمی‌باشند. این امر خارق العاده اگر چه مربوط به نبی می‌باشد و حضرت زکریا نبی هستند ولی چون برای تصدیق نبوت نبوده است معجزه نمی‌باشد و کرامت نامیده می‌شود. معجزه با کرامت تفاوت جوهری ندارد وامر خارق عادت می‌تواند به وساطت اراده و نفس زکی یکی از اولیای الهی انجام شود که در این صورت کرامت نامیده می‌شود.[۲]

آن چه مخصوص انبیاء است همانا سمت رسالت و نبوت است اما بینه

---

۱. سرمایهٔ ایمان، لاهیجی، ص ۹۴.

۲. سلسله بحثهای فلسفهٔ دین، [illegible] ص ۲۸۱

آوردن و با برهان قطعی سخن گفتن شیوه‌ایست که وارثان آنان هم می‌توانند داشته باشند. وارثان انبیاء می‌توانند کرامت داشته باشند که از سنخ اعجاز است اما با آن فرقی دارد. اعجاز با دعوی نبوت و تحدی همراه است اما کرامت چنین نیست و اولیای الهی قادر بوده‌اند که کرامت داشته باشند. مثلاً: زنده بودن مردگان و طی الارض داشتن مقدور بسیاری از اولیای الهی بوده و هست.[1]

گرچه خرق عادت و انجام کار غیر معهود کرامت محسوب می‌شود ولی همه کرامتها یکسان نیست زیرا در مواردی که برخی از اسباب اعدادی و علل مادی مفقود باشد با آنجایی که بسیاری از عوامل اعدادی از بین رفته باشد و مهم‌ترین اسباب مادی مفقود است کاملاً متفاوت است و این کرامت در زکریا جزو مهم‌ترین خارق عادتها به شمار می‌رود که کودکی از پدرکهن سال و مادر پیر و عقیم متولد شد که زکریا بعد از دعا و اجابت خداوند درخواست یک نشانه شگفت‌انگیز دیگر کرد و خداوند به او فرمود: نشانه تو این است که سه شب (شبانه روز) نمی‌توانی سخن بگویی در حالی که هیچ نقصی در قوه ناطقه‌ات نیست و فقط قادر به گفتن ذکر و مناجات هستی.

انسانهایی که سالک کوی حقند باید اوصاف خاصی را تحصیل کنند. البته آن چه مخصوص انبیاء و رسولان است مثل وصف نبوت و رسالت از بحث خارج است زیرا اوصاف اختصاصی آنان مورد تأسی قرار نمی‌گیرد و اکتسابی نبوده و قابل تحصیل نیست. اما معجزه چون حقیقت آن به ولایت انسان کامل وابسته است و تفاوت جوهری با کرامت ندارد می‌تواند مورد تأسی اولیاء قرار گیرد. چون خارق عادت کاری است که انسانهای کامل می‌توانند آن را به عنوان کرامت به اذن خدا انجام بدهند.[2]

تقسیم کرامت به حسّی و معنوی توسط ابن عربی

---

۱. تفسیر موضوعی قرآن، ج ۶، ص ۱۱۰.
۲. تفسیر موضوعی قرآن، ج ۶، فصل دوم، ص ۶۹.

ابن عربی کرامت را به دو نوع حسی و معنوی تقسیم کرده است و معتقد است عامه مردم نوع حسی آن را درک می‌کنند مثل خبر دادن از گذشته و آینده و راه رفتن بر روی آب اما کرامتِ معنوی کرامتی است که فقط خواص از بندگان خدا آن را درک میکنند که به خاطر حفظ آداب شریعت و انجام مکارم اخلاق و اجتناب از گناه و انجام واجبات و... به این مقام نائل می‌گردند.[۱]

نظر متکلمین اشعری در مورد کرامت

امام الحرمین جوینی از مدافعان سرسخت کرامت است و می‌گوید کرامت حتی میتواند همراه با ادعای کرامت و دعوی ولایت بوده و با اختیار همراه باشد.[۲]

شهرستانی بر این عقیده است که تمامی کرامات که خبر آنها به ما رسیده اگر این خبر صحیح باشد نمی‌توان وقوع آنها را انکار کرد.[۳]

غزالی وقوع کرامت را معلول ایجاد خرق عادت به وسیله خداوند و متعاقب دعای انسان دانسته و فرق آن را با معجزه در این نکته می‌داند که کرامت همراه با تحدی نیست.[۴] بغدادی دو فرق عمده بین معجزات و کرامت قائل شده است: یکی این که معجزه همراه با تحدی است ولی کرامت نه تنها موردتحدی واقع نمی‌شود بلکه در کتمان آن سعی می‌شود. دیگر این که صاحب معجزه بر عاقبت کا رخود ایمن است ولیکن صاحب کرامت از تغییر خود و کرامت خویش در امان نیست.[۵]

تفتازانی نیز کرامت اولیاء رآ قبول دارد وآن رآحق می‌داند و تفاوت آن را با

---

۱. فتوحات مکیه، ابن عربی، باب ۱۸۴، ض ۳۶۹.
۲. امام الحرمین جوینی، ص ۳۱۸-۳۱۶.
۳. نهایة الاقدام، شهرستانی، ص ۴۹۹-۴۹۷.
۴. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ص ۲۰۰.
۵. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۳۷۶.

معجزه در همراه نبودن با دعوی نبوت دانسته است.[۱] بغدادی معتقد است که همان طور که انبیاء معجزه را برای تصدیق ادعایشان انجام می‌دهند اولیا هم کرامت را برای دلالت بر صدق ادعایشان انجام می‌دهند که ولی بودن خود را ثابت کنند.[۲]

در میان متکلمین اشعری اسفراینی منکر کرامت است وآن را نمی‌پذیرد.[۳]

نظر متکلمین معتزلی درمورد کرامت

اکثر متکلمین معتزله کرامت را رد کرده‌اند و در میان آنها ابوالحسن بصری موافق کرامت می‌باشد.[۴] بغدادی می‌نویسد: قدریه کرامت را برای اولیا رد می‌کنند و آن را نمی‌پذیرند چرا که آنان در میان خود صاحب کرامتی نیافته‌اند.[۵]

شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات می‌فرمایند: در میان معتزله به جز ابوالحسن بصری ابی الاخشید هم کرامت را پذیرفته است و آن را ممتنع نمی‌داند.[۶]

ابو هاشم جبائی منکرکرامت می‌باشد. وی می‌گوید: معجزه بر وجه تخصیص بر نبوت دلالت دارد و اگر مکرر شود دیگر دلالت بر آن نخواهد داشت.[۷]

قاضی عبدالجبار هم با وقوع کرامت مخالف است و معتقد است که هر کسی کرامت دارد با ید پیامبر باشد.[۸] وی می‌گوید: اگر کرامت جایز بود برای

---

۱. شرح العقاید نسفی، تفتازانی، ص ۱۶۶ و ۱۶۲.
۲. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۳۶۷.
۳. الارشاد، امام الحرمین جوینی، ص ۳۱۶، تلفیص المعصل، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۷۳.
۴. البراهین، امام فخررازی، ج ۲، ص ۱۳۶.
۵. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۳۶۷.
۶. اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات شیخ مفید، ص ۴۱.
۷. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۲۱۷.
۸. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۲۲۳.

صحابه پیامبر مثلاً حضرت علی (ع) در جنگ معاویه روی می‌داد و از طرفی دلایل مدعیان کرامت بر نقل مبتنی می‌باشد و ارزشی ندارد و اصولاً کرامت چون نقض عادت است چیزی جز معجزه نمی‌تواند باشد. اگر بگویند مرتبه پایین معجزه کرامت است می‌گوییم معجزه و خرق عادت کوچک و بزرگ ندارد.[۱]

نظر متکلمین شیعه در مورد کرامت

در میان متکلمین فرق اسلامی متکلمین شیعه عمیقاً به کرامت اعتقاد دارند و از آن جایی که امامت یکی از اصول اساسی تشیع می‌باشد و منصب امام منصبی الهی است و او برگزیده خداوند می‌باشد و مقام او مقامی نیست که هر کسی بخواهد از طریق سیر و سلوک بتواند به این مقام برسد. بنابراین امام با ولایت تامی که دارد می‌تواند در عالم تأثیر گذاشته و امر خارق العاده را انجام بدهد و حتی برای اثبات مقام امامت خود تحدی کند.

اندیشمندان شیعی مذهب در موارد متعددی به ذکر امور خارق العده‌ای که به دست ائمه معصومین (ع) انجام می‌گیرد پرداخته‌اند.

شیخ طوسی کرامت امام را مثل معجزه نبی می‌داند و آن را دلیل بر امامت او به حساب می‌آورد. وی معتقد است که بر عکس ولی امام باید دعوی مجمل یا صریح داشته باشد.[۲]

علامه حلی وقوع کرامت را جایز می‌داند و هیچ قبح یا محالی در آن نمی‌بیند.[۳] خواجه نصیرالدین طوسی کرامت را همان معجزه می‌داند و معتقد است که تنها فرق بین معجزه وکرامت در این است که معجزه با تحدی همراه بوده ولی کرامت چنین نیست و در کتاب تجرید الاعتقاد به منکران نبوت

---

۱. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۲۴۱.
۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۱۸.
۳. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلّی، ص ۱۸۶.

پاسخ داده است و علامه حلی برای اثبات وقوع کرامت شواهد قرآنی را ذکر کرده است که از آن جمله است: داستان حضرت مریم و مائده آسمانی «کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقاً قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله ان الله یرزق من یشاء بغیر حساب»[۱] و نیز داستان آصف برخیا و آوردن تخت ملکه سبا یعنی بلقیس از یمن به شام که در سوره نمل ذیل آیات ۳۸ و ۳۹ و ۴۰ به آن اشاره شده است.[۲]

البته در این گونه امور خارق العاده که به دست انبیاء و اولیاء انجام می‌گیرد چون همراه با تحدی نیست و به خاطر اثبات نبوت انجام نگرفته است معجزه نمی‌باشد و به همین دلیل ما این گونه امور خارق العاده را کرامت می‌گوییم. بحرانی می‌گوید: کرامت ممکن است با دعوی امات همراه باشد یا اصلاً همراه دعوی نباشد.[۳]

در میان متکلمین شیعی مذهب، زیدیه را منکر کرامت دانسته‌اند که البته این را به بعضی از متقدمین آنان نسبت داده اندو در پاورقی ای که قاضی طباطبائی چرندابی بر کتاب اوائل المقالات شیخ مفید نوشته است به این مسئله تصریح کرده است که بعضی از متقدمین زیدیه منکر کرامت هستند ولی متأخرین از زیدیه آن را می‌پذیرند. وی اضافه می‌کند که سید امام ابوالحسن یحیی بن حمزه بن علی الحسینی که از بزرگان زیدیه است در کتابی موسوم به الشامل آورده است: و ذهب الشیخ ابوالحسین و المحققون من الاشعریه کالغزالی و الجوینی و صاحب النهایه و غیر هم الی جواز ظهورها علیهم و هو الذی ذهب الیه ائمه الزیدیه و من تابعهم من علماء الدین» یعنی: «شیخ ابوالحسن و محققان اشعری مانند غزالی، جوینی و صاحب نهایه و غیر

---

۱. قرآن کریم، آل عمران / ۳۷. هر وقت زکریا به عبادتگاه حریم می‌آمد، رزق شگفت‌آوری می‌یافت. می‌فرمود: ای مریم این روزی از کجا برای تو می‌رسد پاسخ می‌داد که این از جانب خداست.

۲. کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد خواجه، علامه حلّی، ص ۳۵۲ و ۳۵۱.

۳. قواعد المرام فی علم الکلام، بحرانی، ص ۱۸۲.

ایشان ظهور کرامت را بر اولیاء جایز دانسته‌اند و این همان عقیده زیدیه و علمای دینی ای که تابع این مذهب هستند می‌باشد.[۱]

شیخ مفید علاوه بر زیدیه خوارج را هم منکر کرامت می‌داند و در میان متکلمین شیعه اثنا عشری انکار کرامت را به بنی نوبخت نسبت داده است[۲] و در پاورقی اوائل المقالات در توضیح سخن شیخ مفید آمده است که فقط متقدمین از نوبختیان به خصوص دو متکلم شهیر ابی سهل و ابی محمد النوبختی منکر کرامت ائمه شده‌اند و متأخرین ایشان موافق ظهور اعلام و معجزات به دست ائمه (ع) هستند. چنان که شیخ جلیل ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت در کتاب موسوم به الیاقوت می‌گوید: ظهور معجزات به دست ائمه جایز است و دلیل آن قصه مریم و آصف و غیر آن می‌باشد[۳] و این قبیح نیست به این دلیل که صاحب کرامت سخن کذب نمی‌گوید پس ادعای نبوت هم نخواهد کرد.[۴]

شیخ طوسی امور خارق العاده‌ای را که به دست ائمه معصومین انجام می‌شود معجزه می‌نامد و معتقد است آن چه که به دست امام (ع) انجام می‌شود برای اثبات امام بودن خودش است و این هیچ اشکالی ندارد و از کارهایی است که خداوند میتواند آن را انجام بدهد. پس باید روا باشد زیرا نه دروغ است و نه ستم و نه تبهکاری و حتی شخص نیکوکار هم می‌تواند معجزه را انجام دهد تا بدین وسیله نیکوکار بودن خود را به اثبات برساند.[۵]

آیا کرامت باعث تضعیف دلالت معجزه بر اثبات نبوت می‌گردد؟

آن چه که از اقوال و آراء متکلمین به دست می‌آید این است که گروهی همچون معتزله سرسختانه به مخالفت با کرامت پرداخته‌اند در حالی که

---

۱. اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، علامه شیخ مفید، ج ۴، ص ۴۱.
۲. همان. ۳. همان. ۴. همان.
۵. تمهید الاصول، شیخ طوسی، ص ۶۸۶.

برخی دیگر از وقوع آن حمایت کرده‌اند و آن را جایز می‌دانند. سؤالی که در این جا مطرح می‌گردد این است که چرا برخی از متکلمین مسلمان کرامت را انکار می‌کنند و آن را ممتنع می‌دانند. چرا سعی می‌کنند این واقعیت را کتمان بکنند در حالی که حتي خود نیز ممکن است چنین اموری را مشاهده کرده باشند.

اگر دقیقاً به سخن این بزرگان توجه کنیم متوجه می‌شویم که آنان ترس از این داشته‌اند که با تجویز وقوع کرامت و وقوع آن به دست غیر انبیاء دیگر در کاربرد اصلی معجزات که عبارت است از تصدیق و اثبات نبوت نبی توسط خداوند شبه ایجاد می‌شود همان طور که از تعریف معجزه از نظر متکلمین به دست می‌آید خداوند برای تأیید انبیاء امور خارق العاده‌ای را جاری می‌کند تا هر کسی نتواند ادعای نبوت کند بنابراین این سخن بغدادی که قدریه معتزله) کرامت را برای اولیاء رد می‌کنند و آن را نمی‌پذیرند چرا که آنان در میان خود صاحب کرامتی نیافته‌اند سخن شایسته‌ای نیست و دلیل قانع کننده‌ای را مطرح نکرده است و سخن او چیزی جز اهانت نمی‌باشد.

و دلیل انکار کرامت توسط ایشان این بوده است که از حریم معجزه دفاع نمایند و از تضعیف دلالت آن جلوگیری کنند و انکار کرامت منحصر در متکلمین معتزله نمی‌باشد و در میان متکلمین اشعری کسانی هستند که کرامت را انکار کرده و دلیل آن نیز همین امر بوده است که از جمله آنان اسفراینی است و ابی عربی متوجه این مسئله شده است و در کتاب فتوحات مکیه در بابی تحت این عنوان که چگونه معجزه پیامبر می‌تواند کرامتی برای ولی باشد با احترام تمام از او یاد کرده و نظر او را با تقیید به شروطی که ذکر می‌کند صحیح می‌داند. وی معتقد است که به خاطر مشتبه شدن کرامت اولیاء با معجزه انبیاء است[۴] که ابواسحاق اسفراینی کرامت را منکر شده است در حالی که به این نکته توجه نکرده است که جایز است ولی به خاطر تصدیق نبی کرامتی را انجام بدهد و آن معجزی که به دست ولی صورت می‌گیرد به

قصد اثبات نبی و تصدیق او باشد نه به خاطر تصدیق کرامت خودش و اگر اسفراینی به این امر توجه می‌کرد کرامت را انکار نمی‌کرد و کسانی که کرامت را جایز دانسته‌اند به این شرط تجویز کرده‌اند که کرامت ولی به طریقی که به دست رسول ظاهر می‌گردد نباشد که آن چه به دست رسول انجام می‌گیرد معجزه نامیده می‌شود و هم چنین در صورتی که ولی بخواهد برای اثبات ولایت خود تحدی کند جایز است که خداوند برای او امر خارق العاده‌ای را جاری کند و نیز خداوند برای کسی که کاذب است عمل خارق العاده‌ای را جاری می‌کند که کاذب بودن او را تصدیق نماید. بنابراین قول اسفراینی صحیح می‌باشد و در زمانی که پیامبر معجزه‌ای را می‌آورد و به آن تحدی می‌کند ولی نمی‌تواند کرامتی شبیه معجزه نبی از خود نشان بدهد اما هنگامی که دوران نبوت نبی به پایان رسید ولی می‌تواند از خود کرامتی نشان بدهد چرا که دیگر با معجزه نبی مشتبه نمی‌گردد.[1]

الف) اکثر متکلمین اشعری کرامت را موجب تضعیف نقش اعجاز نمی‌دانند

بغدادی که طرفدار کرامت می‌باشد نیز متوجه این مشکل بوده است و به همین دلیل یکی از فرقهای اصلی معجزه با کرامت را در این دانسته است که معجزه همراه تحدی می‌باشد ولی کرامت چنین نیست.[2] و بدین وسیله تلاش کرده است که از حریم معجزات انبیاء نگهداری کند و آن را محدود به اثبات نبوت نماید.

امام فخر رازی نیز سه تفاوت بین معجزه و کرامت را این چنین بر می‌شمرد:

۱ــ معجزه بر وفق دعوی ظاهر می‌شود ولی در کرامت دعوی نیست.

---

۱. فتوحات مکیه، ابن عربی، ج ۴، ص ۳۷۴، باب ۱۸۷.

۲. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص ۳۷۶.

۲ــ اگر در ظهور کرامت دعوی باشد دعوی ولایت است نه نبوت

۳ــ در کرامات جایز است که معاوضه حاصل شود ولی در معجزه جایز نیست.[۱]

امام الحرمین جوینی که از مدافعان سرسخت کرامت است به تفاوت معجزه و کرامت از قول دیگران اشاره کرد ه است و سپس به نقد آن نظرات پرداخته است. وی می‌گوید عده‌ای شرط کرامت را بدون اختیار و انتخاب نمودن آن دانسته‌اند ولی گروهی این انتخاب و اختیار صاحب کرامت را جایز دانسته‌اند اما وقوع آن را بر حسب دعوی منع کرده‌اند. جوینی این دو نظر را رد کرده است و می‌گوید: وقوع کرامت حتی همراه با دعوی ولایت و اختیار ولی هیچ مانعی ندارد. وی هم چنین هیچ مانعی نمی‌بیند که اموری که انبیاء به عنوان معجزه انجام داده‌اند توسط ولی به عنوان کرامت واقع شود. او کوشیده است تا به یکی از اعتراضات معتزله نسبت به کرامت بدون نام بردن از معتزله پاسخ دهد.

امام الحرمین می‌گوید: این که گفته‌اند تکرار معجزه امکان ندارد و کرامت باعث تضعیف دِلالت معجزه بر نبوت می‌گردد مطلب درستی نیست ولی چون صاحب کرامت مفتری نیست بلکه مؤید پیامبران است.[۲]

تفتازانی نیز کرامت را در صورتی کرامت می‌داند که با دعوی نبوت همراه نباشد و در این صورت است که باعث تضعیف دلالت معجزه بر تصدیق نبوت نمی‌گردد.[۳]

ب) متکلمین معتزله کرامت را موجب تضعیف نقش اعجاز می‌دانند:

اکثر متکلمین معتزله به دلیل مشکل تضعیف دلالت بر معجزه بر اثبات نبوت

---

۱. البراهین، امام فخررازی، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲. الارشاد، امام الحرمین جوینی، ص ۳۱۸-۳۱۶.

۳. شرح العقاید النسفی، تفتازانی، ص ۱۶۶-۱۶۲.

و نیز مکرر شدن و عادی شدن ادعای انجام آن برای عده کثیری آن را انکار کرده‌اند.

همان طور که ابوالحسن اشعری خود تصریح کرده است ابو علی جبائی و ابوهاشم جبائی در دورانی می‌زیستند که در باب نبوت بحثهای فراوانی مطرح بود[1] و آنان با براهین عقلی به دفاع از حریم نبوت می‌پرداختند و به همین دلیل ابوهاشم جبائی منکر کرامت شده و می‌گوید: معجزه بر وجه تخصیص بر نبوت دلالت دارد و اگر مکرر تکرار شود دیگر دلالت بر آن نخواهد داشت.[2] قاضی عبدالجبار دلیل مخالفت خود را با کرامت در این می‌داند که آن چیزی جز فرق عادت نیست و فرق عادت فقط به‌دست پیامبر انجام می‌گیرد.[3] وی نیز معجزه را نشانهٔ مختص نبی دانسته است.

ج) نظر متکلمین شیعه و حکما:

در میان متکلمین شیعه مذهب نیز برخی از ایشان به همین دلیل یعنی تضعیف دلالت معجزه بر اثبات نبوت آن را انکار کرده‌اند که از آن جمله است زیدیه و متقدمین از بنی نوبخت که شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات به آن اشاره کرده است.[4] ولی از آن جائی که شیعه عمیقاً به مسئله امامت اعتقاد دارد انجام امور خارق العاده را به دست ائمه معصومین جایز می‌داند و علاوه بر ائمه معصومین انسانهای سالک کوی حق نیز به اذن خداوند قادر به انجام امور خارق العاده خواهند بود و به همین دلیل متکلمین شیعی سعی کرده‌اند به دلایل منکران کرامت پاسخ قانع کننده‌ای بدهند و آن را امری شبیه معجزه معرفی کنند با این تفاوت که در کرامت ادعای نوبت و تحدی نباشد و اساساً کسی که از طرف خداوند چنین قدرتی را کسب می‌کند انسان صالح و صدیقی

---

۱. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ج ۲، ص ۱۳۷.
۲. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۲۱۷.
۳. همان، ص ۲۱۴ و ۲۲۳.
۴. اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، علامه شیخ مفید، ص ۴۱.

است که ادعای نبوت نمی‌کند و حتی عمل خارق العاده او می‌تواند تأیید و تأکیدی بر نبوت انبیاء باشد.

دفاع علامه حلی از کرامت در برابر معتزله:

علامه حلی در برابر معتزله موضع‌گیری کرده است و پنج دلیلی را که معتزله بر رد کرامت اقامه کرده‌اند مطرح کرده و به هر یک پاسخی داده است:

۱ـ اگر ظهور معجزه بر غیر انبیاء جایز باشد به خاطر اکرام غیر انبیاء هر آینه ظهور معجزه بر آنها جایز خواهد بود اگر چه غیر ایشان به آن علم نداشته باشد و وقتی که این جایز باشد (مکرر تکرار شود) از حد اعجاز خارج می‌گردد.

به خاطر کثرت آن عادی می‌شود (پس لازم است که معجزات محدود بوده و به دست انبیاء ظاهر گردد.)

جواب: ما این ملازمه را رد می‌کنیم چرا که خروج اعجاز از حد اعجاز وجه قبیحی دارد و ما ظهور معجزه را وقتی جایز می‌دانیم که از جهت قبح خالی باشد بنابراین ظهور معجزه را تا آن حدی جایز می‌دانیم که در کثرت‌به حدی نرسد که در معجزه بودن خارج شود.

۲ـ اگر معجزه مخصوص انبیاء نبوده و به دست دیگران هم ظاهر شود لازم می‌آید که مردم زیر بار رهنمودهای انبیاء نروند و ایمان نیاورند و نقض غرض شود. زیرا علت وجوب اطاعت از انبیاء همانا معجزه داشتن آنهاست. که سند حقانیت است و اگر دیگران هم در معجزه مشارکت داشته باشد اطاعت انبیاء واجب نیست و موقعیت اعجاز توسط غیر انبیاء سقوط خواهد کرد. مثلاً اگر رئیسی همه را به نوع واحدی اکرام کند این نوع احترام برای کسی که مستحق اکرام است بی ارزش و موهون می‌گردد.

جواب:

ما یک جواب نقضی میدهیم و آن این که: آیا همین معجزه که به دست

پیامبر پیشین انجام گرفته به دست پیامبر بعدی هم انجام گیرد اشکالی دارد؟ جواب می‌دهید: خیر. ما می‌گوییم آیا دوباره که انجام شد به اندازه بار اول ارزش دارد. جواب می‌دهید: خیر. حال می‌گوییم این مورد را چه جواب می‌دهید. هر چه گفتید ما در مورد اولیاالله می‌گوییم پس صدور معجزه از دیگران بلامانع است. بله اگر به حد کثرت و شیوع برسد با لطف الهی منافی است و جهت قبح دارد و انجام نمی‌گیرد.[1]

۳ــ ابی هاشم احتجاج کرده که معجزه اختصاص به پیامبر دارد. قاضی عبدالجبار معتزلی (قاضی القضاه) آن را تفسیر کرده است به این که تنها راه امتیاز پیامبران از دیگران به داشتن معجزه است. پس باید معجزه مخصوص آنها باشد و گرنه راهی برای شناخت انبیاء راستین از انبیاء دروغین نخواهیم داشت و در نتیجه هدف از بعثت انبیاء حاصل نمی‌شود چرا که آنان نیز مثل ما غذا می‌خورند و آب می‌نوشند و... و از لحاظ ظاهری فرقی با ما ندارند.

جواب: امتیاز نبی به معجزه‌ای که مقارن با دعوت نبی است می‌باشد که این ادعای نبوت داشتن او را از دیگران جدا می‌کند و مشارکت نبی با دیگران در معجزه دلیل بر این نیست که در همه امور مشارکت داشته باشند.

در مورد شبه سوم منکرین کرامت در شرح کشف المراد این جواب از قول علامه شعرانی نقل شده است: امتیاز انبیاء از دیگران تنها به معجزه نیست بلکه به آوردن شریعتی جامع و دستورالعملی کامل و سازنده ونیز داشتن معارف غنی و وحی و الهام است که دیگران ندارند.[2]

۴ــ اگر اظهار معجزه به دست غیر نبی جایز باشد دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت باطل می‌شود و چون تالی باطل است مقدم هم باطل می‌شود (به نحو منطقی). بیان ملازمه: همانا وقتی که معجزه در غیر مورد نبوت داشته باشد اختصاص معجزه را به نبوت نفی و رد می‌کند و در این هنگام فرق بین

---

۱. شرح کشف المراد، علی محمدی، ص ۳۶۹.
۲. همان. ص ۳۷۰.

مدعی نبوت و غیر آن در معجزه ظاهر نیست. پس دلالتش باطل می‌شود. زیرا (برای عام دلالتی بر خاص نیست) از اثبات اعم (معجزه) اثبات اخص (نبوت) لازم نمی‌آید. (ولی از اثبات اخص اثبات اعم لازم می‌آید.)

جواب: ما ملازمه را رد می‌کنیم چون معجزه همراه با ادعای نبوت مختص به نبی است پس هنگامی که معجزه بر شخصی ظاهر شود یا مدعی نبوت هست یا نیست، اگر ادعای نبوت کند دلالت بر صدق سخن او می‌کند چون اظهار معجزه به دست انسان کاذب عقلاً قبیح است (خداوند کار قبیح نمی‌کند). و اگر که او ادعای نبوت نکرد حکم به نبوت او نمی‌کنیم و حاصل آن که معجزه در ابتدا بر نبوت دلالت نمی‌کند بر صدق دعوی دلالت می‌کند واین مستلزم ثبوت نبوت می‌باشد.

۵ــ اگر جایز باشد که از هر صالحی معجزه‌ای ظاهر شود لازم می‌آید که بر هر انسانی که مخبر به خبری است و در اخبارش صادق است معجزه‌ای ظاهر شود پس جایز است که کسی که از گرسنگی اش خبر می‌دهد وصادق هم بوده (برای تصدیق سخن خویش) معجزه‌ای ظاهر کند.

جواب: چنین ملازمه عامی وجود ندارد یعنی لازم نیست اظهار معجزه بر هر صادقی. زیرا ما اظهار معجزه را در مورد کسی که مدعی نبوت است جایز می‌دانیم و هم چنین اولیاء الله به خاطر اکرامی که دارند قادر به انجام معجزاتی می‌باشند و ما هرگز دایره را تا این حد وسیع نکرده‌ایم که هر کس که بخواهد کار خارق العاده انجام بدهد.[1]

صدر المتألمین نیز در کتاب مفاتیح الغیب به رفع دلایل منکرات نبوت پرداخته است و معتقد است که اشتراک انبیاء و اولیاء در ظهور خوارق نه تنها به مقام انبیاء زیانی وارد نمی‌کند بلکه به بزرگی مقام آنان و میل مردم به پیروی از ایشان می‌افزاید چرا که امت آنان و پیروانشان به برکت پذیرش شریعت

---

۱. کشف المراد، علامه حلی، ص ۲-۲۵۱.

آنان و پایداری بر روش ایشان به این درجه رسیده‌اند و چون بین معجزه و کرامت فرق اساسی ادعای نبوت وجود دارد این اشکال که اگر خارق عادت از ولی مشاهده گردد پیامبر با غیر پیامبر اشتباه می‌گردد مردود است و به اثبات نبوت نبی هم هیچ اشکالی وارد نمی‌آید چرا که ولی ادعای نبوت نمی‌کند.[۱]

از آن جای که ولایت روح دین می‌باشد در عرفان ابن عربی با توجه به جایگاه ولایت ولی با ولایت خود بر عالم تکوین و تشریع تسلط دارد و این نور ولایت از خاتم الانبیاء به انبیاء دیگر و از ایشان به ائمه و اولیاء خدا منتقل گردیده است.[۲]

قیصری نیز معتقد است که متعلق معجزات و کرامات از امور ممتنعه نیست. شیء تا ممکن نباشد نه به نحو عادت تحقق پیدا می‌نماید و نه به نحو اعجاز. بنابراین متعلق اعجاز باید ممکن الوجود و جائز الوجود باشد. اموری که از خوارق عادات به شمار می‌روند از کسانی که به مقام ولایت رسیده‌اند صادر می‌شود و برخی از نفوس به حسب اصل فطرت دارای استعداد تام و کاملند که به اندک اعدادی اتصال به ملکوت پیدا می‌کنند و به حسب ذات و حقیقت خیر و منشأ اعمال حسنه‌اند و به واسطه عبادات استعداد رسیدن به مقام ولایت را دارند.[۳]

به نظر علامه طباطبائی کرامت امری است خارق العاده که به واسطه تقرب در پیشگاه خداوند و لطافت روح و صفای باطن از انسان صادر می‌شود ولی نه برای اثبات حق با تحدّی اگر چه ممکن است حقی با وی اتفاقاً ثابت شود.[۴]

---

۱. مفاتیح الیب، صدرالمتألهین، ترجمه و تعلیق، محمد خواجوی، ص ۸۱۹.
۲. رک: مقدمه فصوص، قیصری، ص ۷۲۶.
۳. رک. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، آشتیانی، ص ۶۰۶.
۴. اعجاز از نظر عقل و قرآن، علامه طباطبایی، ص ۵.

بخش سوم: فرق اعجاز با ارهاص

تعریف ارهاص

یکی دیگر از امور خارق العاده ارهاص می‌باشد که بعضی از متکلمین مسلمان آن را در شمار معجزات می‌دانند و برخی آن را از نوع کرامات دانسته‌اند.

واژه ارهاص مصدر باب افعال می‌باشد از ریشه رهص و به معنای آماده چیزی شدن می‌باشد و ارهص الشیء یعنی بنا کرد آن را و ثابت داشت.[1]

بنابراین ارهاص هم مانند معجزه آشکار کننده امر مهم نوید ظهور پیامبری بزرگ در آینده‌ای نزدیک است و تنها تفاوت آنها این است که ارهاص قبل از ادعای نبوت است در حالی که معجزه مقارن با ادعای نبوت بوده و همراه با تحدی است به مقصد اثبات حقانیت ادعای نبی.

نظریه متکلمین اشعری

در میان متکلمین اشعری عضد الدین ایجی و به دنبال وی جرياناتی در شرح مواقف معتقد هستند که امور خارق العاده ای که مقدم بر دعوی هستند معجزه نیستند بلکه کرامت می‌باشند که ظهورشان به دست اولیاء جایز است مانند سخن گفتن عیسی در گهواره که انبیاء قبل از این که به مقام نبوت برسند درجه‌ای کمتر از درجه اولیا ندارند و ارهاص به معنی تأسیس است. «ارهص» یعنی «اسس». عرب می‌گوید من دیوار را ارهاص کردم یعنی دیورا را تأسیس کرد. منکرین کرامت آن را معجزه‌ای برای پیامبر دیگر می‌دانند که در آن عصر می‌باشد و این سخن منکرین کرامت مردود است به دلیل این که کرامت در عصر دیگری که نبی‌ای وجود ندارد نیز واقع می‌گردد.[2]

تفتازانی در شرح المقاصد به موضوع ارهاصات پرداخته است و آن را از

---

۱. المنجد، ص ۲۸۳.　　۲. شرح مواقف ایجی، ج ۸، ص ۲۲۵ و ۲۲۶.

جمله معجزات می‌داند و می‌گوید از باب تشبیه و تغلیب به این گونه امور خارق العاده هم معجزه گفته می‌شود. وی از قول محققین نقل می‌کند که خوارق عادات که به بعثت پیامبر متعلق می‌باشند هر گاه قبل از بعثت ظاهر شوند و از طرف پیامبر شایع گردند در حالی که مظنه بعثت نیز وجود داشته باشد ارهاص نامیده می‌شود. مانند پیامبر ما که قبل از بعثت خوارق عاداتی از او ظاهر می‌گشت و شایع می‌شد در حالی که مظنه بعثت وجود داشت چون اهل کتاب و کاهنان خبر داده بودند بدین ترتیب ارهاص یعنی تأسیس پایه‌های بعثت.

هم چنین امور خارق العاده‌ای که از شخصی غیر از پیامبر ظاهر شود و قبل از بعثت پیامبر بوده و این امر خارق العاده به دست شخصی غیر از نیکان انجام شود نیز ارهاص نامیده می‌شود مانند ظهور نور نبوت بر پیشانی عبدالله.[1]

نظریه متکلمین معتزله

در میان متکلمین معتزله، قاضی عبد الجبار ارهاص را نمی‌پذیرند و به همین دلیل ایجی و جرجانی در مورد این رأی قاضی عبد الجبار می‌گویند چون قاضی منکر کرامت است ارهاص را رد می‌کند و این گونه امور خارق العاده را معجزه نبی می‌داند. نه ارهاص.

قاضی برای رأی خود چنین استدلال می‌کند که حضرت عیسی هنگام طفولیت د رگهواره فرمود: من نبی هستم و ممتنع نیست که خداوند قادر مختار شرایط نبوت از قبیل کمال عقل و غیره را در طفل خلق کند. پس معجزه پیامبر در دوران کودکی اش مقدم بر ادعای نبوت او نمی‌باشد چرا که وی از ابتدا پیامبر بوده است. بنابراین این گونه امور خارق العاده که قبل از ادعای

---

۱. شرح المقاصد تفتازانی، ص ۱۲ و ۱۳. [بنابر عقیدهٔ اهل سنت پدر پیامبر مشرک بوده است ولی به عقیدهٔ شیعیان پدر و نیاکان پیامبر اکرم بر دین ابراهیم بوده و یگانه پرست بودند.]

نبوت صورت می‌گیرد فرقی با امور خارق العاده که بعد از ادعای نبوت صورت می‌گیرد ندارد و هر دو معجزه پیامبر نامیده می‌شود.[1]

در شرح مواقف به این سخن قاضی عبد الجبار دو اشکال وارد است:

اولاً: حضرت عیسی بعد از آن که سخنی که در طفولیت گفت دیگر تکلم نکرد و کسی را دعوت به دین نفرمود تا زمانی که شرایط نبوت محقق شود.

بدیهی است که این سخن را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که کسی نبی شده باشد ولی مدت طولانی ای مردم را دعوت به دین نکند.

ثانیاً این سخن حضرت عیسی در طفولیت که فرمودند من نبی هستم مانند آن فرمایش پیامبر اکرم می‌باشد که فرمودند من نبی بودم در حالی که آدم بین آب و خاک بود. «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین»، که در این جا از آن چه که در مستقبل و آینده تحقق می‌یابد به لفظ ماضی و گذشته تعبیر شده است.[2]

بنابر عقیده جرجانی امور ارهاصیه که مقدم بر دعوی رسالت و نبوت می‌باشند کرامت هستند نه معجزه و معجزه نباید مقدم بر ادعای نبوت باشند و چون قاضی عبدالجبار کرامت را نمی‌پذیرد بنابراین امور ارهاصیه را هم نمی‌تواند از قبل کرامت بداند و در نتیجه این گونه امور خارق العاده را معجزه می‌داند و برای اثبات سخن خود به این رای متمسک می‌شود که انبیاء از ابتدای تولد نبی بوده‌اند و به همین دلیل میتوانستند معجزه کنند.

اشکال اساسی که به این سخن قاضی عبدالجبار وارد شده است این است که آیا با این وصف دیگر بعثت انبیاء چه معنا ومفهومی خواهد داشت؟

در مورد اشکال دومی که جرجانی به رأی قاضی عبدالجبار گرفته است باید گفت که این سخن پیامبر اکرم که فرمودند: «منت نبیاً و آدم بین الماء و الطین». با سخنی که حضرت عیسی در طفولیت فرمودند که من نبی هستم از یک سنخ نمی‌باشد و در این جا قیاس مع الفارق شده است چرا که همان طور

---

۱. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۲۱۷.

۲. شرح المواقف، ایجی، ج ۸، ص ۲۲۶.

که در فصل اول گفته شد حقیقت نبوت که همان تجلی نور محمدی و به عقیده فلاسفه همان صادر اول می‌باشد ابتدا در نبی اکرم (ص) و سپس در سایر انبیاء تجلی یافته است و کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین اشاره به همین امر دارد و ارتباط به امور خارق العاده و معجزات ندارد ولی این که حضرت عیسی در طفولیت فرمود من نبی هستم به خاطر این بود که امر خارق العاده‌ای را نشانی بدهد تا بر حقانیت خود و مادر گرامیش دلالت کند و در واقع نوید نبوت خودش را بدهد تا مردم آماده ظهور نبوت ایشان باشند و منتظر شریعت جدیدی گردند و این همان معنای ارهاص می‌باشد. ولی در این هنگام که طفل می‌باشند هنوز به مقام نبوت مبعوث نگردیده‌اند و در مورد پیامبر اکرم نیز نشانه‌های ارهاصیه فراوانی نقل شده است که از آن جمله است ابری که همیشه بر سر ایشان سایه می‌افکند در حالی که ایشان هنوز به مقام نبوت مبعوث نگردیده بودند. بنابراین این امور خارق العاده نشانه‌هایی بودند بر این که در آینده ایشان به مقام نبوت خواهند رسید.

آن چه در مجموع در مورد سخن این متکلمین اشعری و معتزلی می‌توان گفت این است که: اساساً امور ارهاصیه را چه از قبیل معجزات لحاظ می‌کنیم و چه از قبیل کرامات بدانیم تفاوت چندانی وجود نخواهد داشت چرا که اینها از لحاظ جوهری و حقیقتشان یکی می‌باشند و اموری هستند که خارق العاده بوده و به اذن خداوند تحقق یافته‌اند و از راهی غیر از اسباب و علل عادیه صادر شده‌اند.

نظریه متکلمین شیعه

اکثر متکلمین شیعه به ارهاص معتقد می‌باشند. در میان ایشان خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ـ ۶۲۲هـ. ق) معجزات پیامبر اسلام قبل از نبوت را به منظور ارهاص می‌داند[1] و علامه حلی (۷۲۶ ه ق) در شرح سخن خواجه

---

۱. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۸۳

آورده‌اند که: در این که آیا ممکن است خداوند پیش از بعثت پیامبر به دست او معجزاتی را به منظور ارهاص و آماده ساختن اذهان مردم برای پذیرش نبوت وی ظاهر کند یا خیر؟ در این باب دو نظریه مطرح است:

۱ ــ حضرات معتزله که منکر کرامات بودند و می‌گفتند کارهای خارق العاده مخصوص به انبیاء است این مطلب را هم انکار نموده‌اند که اظهار معجزه بر سبیل ارهاص باشد به حکم همان ادله خمسه.

۲ ــ ولی امامیه و اشاعره و جماعتی از معتزله می‌گویند چنین چیزی کاملاً ممکن است و بهترین دلیل بر امکان یک امر وجود خارجی آن است و نمونه خارجی آن عبارت است از معجزات پیامبر اسلام پیش از بعثت یعنی از آغاز کودکی آن حضرت تا سن چهل سالگی، به عنوان نمونه در هنگام ولادت آن حضرت چهارده کنگره از کنگره‌های ایوان کسری فرو ریخت که ایرانیان سقوط دولت ابر قدرت خویش را بدین وسیله تفال زدند و نیز دریاچه ساوه خشکید و نیز آتشکده پارس که هزار سال آتش آن روشن و برافروخته بود در دم خاموش گردید و نیز ماجرای عظیم اصحاب فیل که چهل سال قبل از بعثت و مصادف، با سال ولادت حضرتش به وقوع پیوست و در قرآن یک سوره مخصوص به این ماجرا وارد شده و نیز قبل از بعثت و در دوران کودکی همیشه ابری بالای سر آن حضرت سایه افکن بود و نیز سنگها و سنگریزه‌های بیابان و کوی برزن بر آن حضرت سلام می‌کردند.[1]

به نظر می‌رسد علامه حلی به این مسئله توجه نکرده‌اند که قاضی عبدالجبار که از متکلمین بزرگ معتزله می‌باشد وقتی که ارهاص را رد می‌کند معجزه بودن این گونه امور را رد نمی‌کند بلکه ارهاص را از آن جهت رد می‌کند که اشاعره امور ارهاصیه را از قبیل کرامات گرفته‌اند و چون او به کرامات اعتقادی نداشته ارهاص را انکار کرده است نه این که این گونه امور خارق العاده را نپذیرفته بلکه آن را در دایره معجزات پیامبر می‌داند و معتقد

۱. شرح کشف المراد، علی محمدی، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

است که خداوند قادر است شرایط نبوت را قبل از بعثت در شخص نبی پدید آورد.

مسئله مهم دیگری که باید تذکر داده شود این است در تعاریفی که متکلمین معتزله و اشاعره از ارهاص ارائه دادند این گونه امور خارق العاده به دست اشخاص انجام می‌گیرد و ظاهراً ایشان از مواردی مانندخاموش شدن آتشکده پارس و خشکیدن دریاچه ساوه غافل شده‌اند و آنها را در تعریف خود لحاظ نکرده‌اند در حالی که این گونه امور در طبیعت رخ داده است و به دست شخصی صورت نگرفته است و این در حالی است که متکلمین شیعه این گونه امور خارق العاده را در تعریف ارهاص مد نظر قرار داده‌اند. چنان که ملا عبدالرزاق لاهیجی ارهاص را چنین تعریف می‌کند: «خرق عادتی که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثت ارهاص گویند. مانند انکسار ایوان کسری و انطفاء آتشکده فارس و انعمار بحیره ساوه در شب مولود پیغمبر و تظلیل غمامه (ابر) و تسلیم احجار بر او قبل از بعثت... ارهاص به معنی انتظار بردن است: گویا انتظار بعثت می‌برد پس ارهاص نیز در حکم مقارنت دعوی است.[۱]

بنا بر آن چه از سخن متکلمین بر می‌آید ایشان بر خلاف اشاعره امور ارهاصیه را از قبیل کرامات نمی‌دانند و ملا عبدالرزاق لاهیجی آن را مانند معجزه در حکم مقارنت دعوی می‌داند.[۲]

بخش چهارم: فرق اعجاز با سحر

حقیقت سحر و اقسام و ملحقات آن

۱) سحر

سحر به حسب متعارف امر خارق العاده‌ای را گویند که از راه تصرف در مشاعر ادراکی انسان محسور تحقق پیدا کند و بنابراین با قطع ادراکات انسانی

---

۱. سرمایه ایمان، لاهیجی، ص ۹۴.

۲. همان.

تحقق نفسی و واقعی نخواهند داشت.[۱]

مرحوم سید در وسیله النجاه می‌گوید: سحر عبارت است از نوشتن یا خواندن اوراد مخصوص یا سوزاندن آتش و دود کردن چیزهای مخصوص یا نقش کردن صورت یا دمیدن یا گره زدن یا چند چیز دیگر به وضع خاصی در جاهایی دفن کردن به طوری که در بدن یا قلب یا عقل شخص سحر شده اثر کند. مثل این که اگر غائب باشد اورا حاضر کند یا این که او را خواب و بیهوش کند یا ایجاد محبت یا دشمنی بین او و دیگری کند. مثل بستن مرد از زن و جدایی بین آنها انداختن.[۲]

و در تفسیر المیزان ضمن تفسیر آیه ۱۰۲ از سوره بقره مطالب جالبی می‌نویسد که خلاصه ترجمه آن نقل می‌شود.

شکی نیست که افرادی یافت می‌شوند که کارهای خارق العاده‌ای انجام می‌دهند و پس از دقت معلوم می‌شود که غالب آنها اسباب طبیعی دارد به این ترتیب که یک قسمت از این نوع کارها به وسیله عادت و تمرین زیاد صورت می‌گیرد مثل این که دیده می‌شود بعضی افراد سموم کشنده را می‌خورند ودر آنها اثر نمی‌کند یا اشیاء فوق العاده سنگینی را از زمین بر می‌دارند یا روی طناب در هوا راه می‌روند و مانند آن. قسمت دیگر معلول یک سلسله علل طبیعی مرموز است که مردم از آن بی خبرند مثل این که افرادی در وسط آتش می‌روند و نمی‌سوزند و علتش این است که ماده نسوز مخصوصی بدن خود قبلاً مالیده‌اند و یا این که مثلاً نامه می‌نویسد که روی صفحه کاغذ اثری از خطوط آن دیده نمی‌شود و چون روی آتش گرفته می‌شود خطوط آن که با مایع بیرنگی که با آتش ظاهر می‌شود نوشته شده آشکار می‌شود. قسمت دیگری از آنها در اثر تردستی و سرعت و مهارت زیاد در عمل است که از نظر پنهان می‌ماند یعنی عملی را چنان به سرعت انجام می‌دهند که انسان خیال

---

۱. اعجاز از نظر عقل و قرآن، علامه طباطبائی، ص ۵.
۲. گناهان کبیره، آیت اله شهید دستغیب، ج ۲، ص ۸۰.

می‌کند با یک علت غیر طبیعی ایجاد شده و اسباب و علل عادی آن را نمی‌بیند مانند شعبده بازیها و چشم بندیهایی که انجام می‌دهند.

ولی بعضی از کارهای خارق العاده رانمی توان معلول اسباب عادی دانست مانند خبرهای غیبی مخصوصاً پیشگوئیهائی که نسبت به آینده می‌شود. یا ایجاد محبت و عداوت میان دو نفر بستن و باز کردن، خواب نمودن، بیمار ساختن، احضار ارواح،حرکت دادن بعضی از اشیاء به نیروی اراده و امثال آنها که مرتاضها انجام می‌دهند. پس از دقت معلوم می‌شود که تمام آنها از (نیروی اراده و اعتقاد به تأثیر) سرچشمه می‌گیرد یعنی قبلاً علم و اعتقاد قطعی به مطلبی پیدا می‌شود و اراده هم به دنبال آن در بعضی موارد اراده بدون شرط خاصی موجود می‌شود و در بعضی دیگر شرایطی لازم دارد مثل این که هنگام احضار ارواح آئینه را جلوی روی بچه‌ای که واجد شرایط خاصی است قرار می‌دهند و یا جمله‌های مخصوصی می‌خوانند یا این که در موارد ایجاد محبت و عداوت عبارت معینی را با مرکب مخصوصی روی چیز خاصی می‌نویسند ولی همه اینها شرایط حصول اراده مؤثر است. خلاصه هنگامی که علم قطعی به چیزی پیدا شد در حواس انسان تأثیر کرده و به آن چه قطع کرده در مقابلش مجسم می‌شود. این موضوع را خودتان می‌توانید آزمایش کنید به این ترتیب که به خودتان تلقین کنید که شخص یا چیز معینی در برابر شما حاضر است و شما آن را با چشم خود می‌بینید بعد آن را کاملاً در خیال خود تصور کنید و چنان متوجه وجود آن می‌شوید که توجه به عدم آن و هیچ چیز دیگر نداشته باشید دراین صورت به خوبی خواهید دید که در مقابل شما حاضر است و لذا اطباء جدید و قدیم به و اسطه همین تلقینات بیماریهای خطرناک را معالجه می‌کردند به این معنی که شفا یافتن و صحت را چنان به مریض تلقین می‌کردند که در فکر او یک صورت قطعی به خود گرفته و سپس به وجود آمده است و اگر اراده خیلی قوی گردد ممکن است آن چه که در خود به وسیله آن ایجاد می‌کند در دیگری نیز ایجاد کند. از آن چه گفتیم

چند موضوع روشن می‌شود:

۱ ــ برای حصول چنین تأثیراتی لازم است که شخص علم قطعی به وجود آن چه مورد نظر اوست داشته باشد اما مطابق بودن این علم با واقع لزومی ندارد. مثلاً افرادی که تسخیر کواکب می‌کنند معتقدند ارواح مخصوصی به کواکب آسمانی مربوطند که به وسیله آنها می‌توان کارهائی را انجام داد اگر چه ممکن است در چنین تشخیصی به خطا رفته باشند لکن چون علم قطعی دارند مؤثر می‌گردد. شاید فرشتگان و شیاطین مخصوصی که عده ای از ارباب اوراد اسمهایی برای آنها ترتیب داده‌اند واز آن با وضع استفاده می‌کنند، از همین قبیل باشد. هم چنین احضار ارواح ممکن است از همین نمونه باشد زیرا آنها بیش از این دلیلی ندارند که روح در عالم خیال یا در عالم حس آنها ظاهر شده اما این که واقعاً وجودی در خارج در برابر آنها پیدا کرده است صحیح نیست زیرا اگر چنین بود باید دیگران هم ببینند از این اشکالات مختلف که در این زمینه وجود دارد حل می‌شود از جمله این که در بعضی اوقات روح شخصی را زنده و مشغول به کار خود است حاضر می‌کنند و با او سخنهایی می‌گویند وقتی که از خودش سوال می‌شود کاملاً از چنین جریانی بی خبر است یا این که ایراد می‌کنند که روح مجرد است و زمان و مکان ندارد و احضار او در مکان معینی چه معنی دارد. یا این که گاه می‌شود که روح یک شخص معین نزد یک نفر به صورتی احضار می‌شود و نزد دیگری به صورت دیگر یا این که گاه می‌شود بعضی ارواح که احضار می‌شوند دروغ می‌گویند یا یکی دیگری را تکذیب می‌کند. پاسخ تمام ایرادها یک چیز است و آن این که روح فقط در عالم حس و خیال شخص احضار کننده حضور پیدا می‌کند نه این که مانند اشیاء طبیعی که در خارج با حواس خود ادراک می‌کنیم حاضر شود.

۲ ــ کسی که دارائ چنین اراده مؤثری است اگر متکی به قدرت روح و شخصیت خود باشد (چنان که غالباً در مرتاضها دیده می‌شود) طبعاً نیروی اراده و تأثیرش محدود و مقید است اما اگر صاحب آن اراده به خدا متکی

باشد (مانند انبیاء و اولیاء و صاحبان یقین که اراده‌ای جز برای خدا و به خدا نمی‌کنند) چنین اراده مقدسی هیچ گونه استقلالی از خود ندارد طبعاً یک اراده نامحدود و ربانی است و تأثیرش حدود و قیودی ندارد. افرادی که دارای این نوع اراده (قسمت دوم) هستند اگر در مقام تحدی و دعوت مخالفان به معارضه و اثبات عجز آنها برآیند و دست به چنین کارهایی بزنند عمل آنها را معجزه می‌نامند و اگر در چنین موردی نباشند کرامت یا اجابت دعا اگر با دعا همراه گردد می‌نامند در قسم اول یعنی اراده ای که متکی به خود است نه به خدا اگر توأم با استمداد از روح یا جن و مانند این باشد کهانت نام دارد و اگر با دعا و اوراد و مانند آن همراه باشد سحر نامیده می‌شود.

۳ ـ چون همان طور که دانستیم این گونه کارها معلول تأثیر اراده است بنابراین با تفاوت اراده از نظر قوت و ضعف آثار آنها هم متفاوت است لذا ممکن است یکی از اثر دیگری را از کار بیندازد چنان چه معجزه سحر را باطل می‌سازد یا این که اراده بعضی افراد در افرادی که روح و اراده قوی دارند تأثیر نمی‌کند.

چنان چه در عمل تنویم (خواب کردن، هیپنوتیزم) و احضار ارواح این موضوع دیده شده است.[1]

سحر یکی از گناهان کبیره می‌باشد و قرآن کریم در آیه ۱۰۲ سوره بقره سحر را این گونه تبیین می‌کند: «طایفه یهود پیروی کردن آن چه را که شیاطین بر مردم میخواندند (یعنی سحر) در زمان سلیمان در حالی که سلیمان کافر نشد (وسحر که موجب کفر است انجام نداد) ولکن شیاطین کافر شدند چه آن که سحر را به مردم یاد دادند و آنهارا گمراه نمودند و از آن چه برد و فرشته بابل، هاروت و ماروت از راه الهام نازل شده بود پیروی کردند در حالی که آن دو فرشته هرگاه می‌خواستند به کسی سحر یاد دهند قبلاً او را از عمل به آن

---

۱. تفسیرالمیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۲۷.

زینهار می‌دادند و می‌گفتند ما برای آزمایش آمده‌ایم و مواظب باش (و به آن عمل مکن که) کافر نشوی پس از آن دو فرشته قسمتهائی از سحر که به وسیله آن میان زن و شوهر جدائی می‌انداختند گرفتند گرچه مردم نمی‌توانستند بدون اذن خدا به کسی زیان برسانند و یاد می‌گرفتند آن چه به حالشان زیان داشت نه منفعت آنها (به وسیله عقل خود و فرمایش حضرت موسی(ع)) می‌دانستند که خریدار سحر در سرای دیگر بهره‌ای نخواهد داشت و به بد چیزی خود را فروختند اگر بدانند.[۱]

در تفسیر المیزان گوید: از این آیه دانسته می‌شود که مدتی سحر در میان یهود رواج داشته و منشأ آن را از سلیمان می‌دانستند و به عقیده آنها سلطنت سلیمان و تسخیر جن وانس و حیوانات وحشی و پرندگان و سایر کارهای خارق العاده او همه بر اثر سحر بوده که قسمتی از آن به دست آنها رسیده بود یک قسمت دیگر سحر را هم منتسب به دو فرشته بابل یعنی هاروت و ماروت می‌دانستند، لذا قرآن گفتار آنها در مورد سلیمان را رد می‌کند زیرا سحر عبارت است از تصرف در موجودات جهان برخلاف وضعی که خدا عادتاً برای آنهاقرار داده و به افکار و حواس موجودات زنده نشان داده است و لذا یک نوع کفر به خدا می‌باشد و سلیمان که یک پیغمبر معصوم می‌باشد ساحت مقدسش از کفر به خدا منزه است لذا می‌فرماید: «و ما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر» پس سلیمان هرگز کافر نشد و ساحر نبوده است.

آیت ا... دستغیب از کتاب عیون اخبار الرضا (ع) نقل می‌کند که حضرت (ع) فرمودند: « و اما هاروت و ماروت دو فرشته بودند که به مردم سحر یاد دادند.

---

۱. نک: بقره/۱۰۲.

شعبده

نشان دادن چیزی است که حقیقت و واقعیت ندارد و به وسیله سرعت حرکت به طوری که بیننده آن را در خارج می‌بیند چنان چه آتشی که در آتش گردان است وقتی که به سرعت حرکت داده می‌شود چشم یک دایره متصل آتشینی می بیند با این که واقعاً این طور نیست ومانند کسی که سوار اتومبیل یا کشتی است خود را ساکن و زمین و دریا را متحرک می‌بیند، شعبده هم امور غیر واقع را نشان داده است که شعبده هم نوعی سحر محسوب می‌شود چون سحر یا حقیقی است یا غیر حقیقی و سحر غیر حقیقی همان شعبده و چشم بندی می‌باشد و به اتفاق جمیع فقهاء شعبده حرام است و از اقسام سحر است.

تسخیرات:

تسخیرات استخدام کردن ملک یا جن یا ارواح بشر یا سایر حیوانات و غیره است که حرام و از اقسام سحر شمرده می‌شود و حتی شهید اول و شهید ثانی که شرط حرام بودن سحر را ضرر رساندن به غیر می‌داند هم تسخیر را حرام می‌دانند.

قیافه:

قیافه ملحق ساختن کسی را به دیگری در نسبت است برخلاف آن چه که شرع مقدس در اثبات نسبت و الحاق یکی به دیگری میزان قرار داده است مثل این که از روی علم قیافه‌شناسی حکم قطعی کند که فلان پسر فلان یا برادر بهمان است در حالی که از روی میزان شرعی پسر یا برادر او نیست که این قبیل قیافه‌شناسی در حکم ملحق به سحر است و به اتفاق جمیع فقهاء حرام است.

تنجیم:

تنجیم خبر دادن از حوادث تکوینی به طور قطع و جزم است مانند خبر دادن از انواع خیر و شر و نفع و ضرر در حالی که این امور را مستقلاً از حرکات افلاک و ربط ستارگان بداند و آنها را مستقل در تأثیرات این عالم بداند. ولی اگر به طور احتمال خبر دهد در حالی که حرکات افلاک را مستقل در تأثیر نداند و خدا را مؤثر حقیقی بداند جایز است.

امکان وقوع سحر و کهانت دلالت معجزه بر اثبات نبوت را تضعیف می‌کند.

یکی از مسائلی که مربوط به معجزه می‌باشد تفاوت آن با سحر و کهانت است که فکر بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول داشته است و اهمیت این موضوع آن جائی آشکار می‌شود که ما پی به نقش اعجاز در اثبات نبوت ببریم و ذهن متوجه این سؤال می‌شود وجه تمایز بین انبیاء و ساحران در چیست؟ آیا همان طور که معجزات به اذن خداوند صورت می‌گیرد سحر و شعبده هم به اذن و اراده خداوند صورت می‌گیرد؟ و آیا با وجود تحقق سحر و شعبده باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که معجزات تصدیق کننده ادعای نبوت انبیاء می‌باشد؟

نظریه اشاعره

در میان متکلمین اشعری هم این بحث مطرح است. باقلانی سحر و شعبده را هم فعال خدا می‌داند و معتقد است از این نظر تفاوتی با معجزات ندارد و برای تأیید سخن خود به آیه «و ماهم بضارین به من احد الا باذن الله»[1] متمسک شده است. وی سحر را فقط منحصر در کارهایی مثل صعود بر روی

---

۱. قرآن کریم، بقره / ۱۰۲: به کسی ضرر نمی‌رسد مگر آن‌که خدا بخواهد.

ریسمان می‌داند و شق القمر و ابراء اکمه و احیاء میت را پدیده‌هایی فراتر از حد قدرت ساحران به حساب می‌آورد.[۱]

باقلانی مهم‌ترین فرق بین معجزه و سحر را همراه بودن معجزه با تحدی می‌داند و معتقد است که اگر ساحری ادعای نبوت کند خدا سحر او را از یادش می‌برد.[۲]

شهرستانی سحر را مربوط به حیله‌ای خاص و وقوع د ر وقت خاص و تهیه آلات و اسبابی می‌داند و معتقد است که معجزه چون فعل خداست اصلاً نیاز به این مقدمات ندارد.[۳]

تفتازانی وقوع سحر را می‌پذیرد ولی بین سحر و معجزه فرق می‌گذارد و می‌گوید: اگر چه در مواردی مثل سحر و یا به اصطلاح چشم بندیها کارهای محیر العقولی ظاهراً انجام می‌شود که دیگران آن کار را نمی‌کنند اما چون با اعمال مخصوصی در ظاهر چنین نمایش داده می‌شود اگر با آموزش و یادگیری هم در آن کارها تلاش شود دیگران هم از عهده آن کارها برآمده و انجام می‌دهند و همانند کرامات است که شخص با تلاش و عمل خود از طرف خداوند کراماتی به وی عطا می‌شود که مسلماً در چنین مواردی با تحدی همراه نیست.[۴]

همان طور که مشاهده می‌شود تفتازانی با این که سحر را امری یاد گرفتنی می‌داند آن را از جنس کرامت دانسته و تفکیکی بین این دو قائل نیست در حالی که کرامت از جنس معجزه می‌باشد و تفاوت آنها در ادعای نبوت داشتن است ولی سحر از لحاظ جنس عمل کاملاً متفاوت است و معجزات و کرامات نسبت به علوم غریبه امتیاز جوهری دارد.[۵]

---

۱. البیان، با قلانی، ص ۸۹ ۲. البیان، ص ۹۴.
۳. نهایةالاقدام، شهرستانی، ص ۴۳۳.
۴. شرح مقاصد در علم کلام، تفتازانی، ج ۲، ص ۲۰۶ و ۱۷۵.
۵. تفسیر موضوعی قرآن، جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۸۸.

نظریه معتزله:

معتزله نیز به تفاوت بین سحر و معجزه توجه کرده‌اند. قاضی عبدالجبار در دو کتاب مغنی و شرح اصول خمسه دو نظریه کاملاً متفاوت ارائه کرده است وی در کتاب مغنی اصلا سحر و کهانت را به طور کلی رد می‌کند و می‌گوید اگر وقوع سحر و شعبده جایز باشد این امر باعث تضعیف صدق انبیاء خواهد شد.[۱] ولی در کتاب شرح اصول خمسه می‌گوید: معجزه باید از طرف خداوند تعالی باشد یا در حکم آن باشد ولی حیله چنین نیست و هم چنین معجزه باید ناقض عادت باشد. خارق عادت باشد و از این راه کسی که به حیله متوسل می‌شود نیست و حیله قابل تعلیم و تعلم است. ولی معجزه چنین نیست در حیله اشتراک واقع می‌شود ولی د رمعجزه خیر. حیله به آلات و ادوات احتیاج دارد و اگر یکی از آنها نباشد واقع نمی‌گردد. ولی معجزه چنین نیست.[۲]

نظریه شیعه:

متکلمان شیعه وقوع سحر و امور غریبه را پذیرفته‌اند ولی بین آن و معجزات فرق اساسی قائل شده‌اند.

ملا عبدالرزاق لاهیجی معتقد است که سحر از راه اسباب عادیه است هر چند خفی باشد و هر قدر هم مشکل باشد قابل یادگیری است، ولی آن چه از راه اسباب عادیه نیست از طریق علم قابل یادگیری نمی‌باشد و معجزه از اموری است که از راه اسباب عادیه نمی‌باشد.[۳]

لاهیجی وقوع سحر را پذیرفته است و می‌گوید: این عمل به واسطه قوت نفس کاهنان پدید می‌آید و تفاوت آن با معجزه در این نکته است که همراه با دعوی نبوت نیست. او معتقد است، که وقوع سحر هیچ گزندی به صدق

---

۱. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۱۹۷.
۲. شرح اصول خمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۵۷۲.
۳. سرمایه ایمان، لاهیجی، ص ۹۵.

معجزات انبیاء و دلالت آن بر ادعای نبوت وارد نمی‌کند.[۱] به نظر صدرالمتألهین نفوس خبیث و شریر قادر به تأثیر در عالم می‌باشند[۲] ولی این باعث تضعیف نقش اعجاز در اثبات نبوت نمی‌گردد.

علامه مولی محمد مهدی نراقی (۱۲۰۹ـ ۱۱۷۳ ه‍ ق) که از فلاسفه متأله می‌باشد، به فرق بین معجزه با سحر و شعبده پرداخته است و معتقد است که: سحر و شعبده از امور عادیه است به جز این که سبب آن برای اکثر مردم مخفی است به خلاف معجزه که از امور عادیه نیست و مطلقاً سببی ندارد.[۳]

اصولاً سحر در یک سلسله کارهای مخصوص است و بلکه متشابه یکدیگر می‌باشند. ولی معجزات انبیاء گسترده است و احاطه بر تمام عالم دارد و عصای موسی گاهی تبدیل به مار بزرگ میشود وزمانی به سنگ و کوه می‌زند و دوازده چشمه آب زلال می‌جوشد و یک وقت هم به دریا می‌زند و دوازده جاده خشک حاصل می‌گردد و در وقت دیگر اصلاً از عصا استفاده نمی‌کند و ید بیضاء نمایان می‌شود. ولی افراد ساحر قادر به انجام هر کاری نیستند و ما درمسابقه تاریخ موسی بن عمران و ساحران فرعون می‌بینیم که ساحران این قدرت را دارند که چیزی را که واقعیت ندارد به صورت واقعیت جلوه دهند. مثلاً مار شدن طناب فقط در نظر بیننده است و هیچ گونه حقیقتی ندارد و هیچ اثری از آثار حیات در آن مشاهده نمی‌شود هم چنان که در قرآن کریم کار ساحران را با کلمه خیال توصیف می‌کند و می‌فرماید: «فاذا حبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحر هم آنهاتسعی (طه/ ۶۶) «ریسمانها و چوبها به خاطر سحر این گونه وانمود شد که گویا حرکت می‌کنند و راه می‌روند».

بنابراین حرکت این مارها خیالی بود و و اقعیت نداشته. اما نوبت به حضرت موسی (ع) که می‌رسد می‌فرماید «والقی ما فی یمینک تلقف ما

---

۱. گوهر مراد، لاهیجی، ص ۱۵۳.

۲. شواهد الربوبیه، مشهد پنجم، شاهد اول، اشراق چهارم.

۳. انیس الموحدین، نراقی، ص ۱۰۴.

صنعوا» (طه/ ۶۹) «اینک عصای خود را بیفکن «تا اژدها شده) و تمام ساخته‌های آنان (ساحران) را ببلعد و فرو برد.

آری آن گه که ساحران دیدند در اژدهای موسی آثار حیات دیده می‌شود و این حقیقت را هرگز نمی‌توان با سحر و کارهای ساحران منطبق نمود در مقابل دیدگان فرعون به خدای موسی ایمان آوردند و سجده کردند.[1]

شهید آیت الله دستغیب برای تشخیص معجزه از سحر سه شرط را مطرح‌کرده‌اند که با وجود این سه شرط وقوع سحر باعث تضعیف اعجاز در اثبات نبوت نمی‌گردد. این سه شرط عبارتند از :

۱ــ اصل ادعا عقلاً قابل قبول باشد پس اگر ادعایش قابل پذیرش نیست آن چه بالضروره بر هر مسلمانی ثابت شده که مقام پیغمبری به وجود مبارک حضرت محمدبن عبدالله حتم شده و شریعتش تا قیام قیامت باقی است و پیغمبری پس از آن حضرت نخواهد آمد. بنابراین اگر کسی پیدا شود و بگوید من پیغمبرم یقیناً دروغ گوست هر چند امور خارق العاده‌ای از او سر بزند که موجب حیرت گردد. از همان ادعایش معلوم می‌شود که جادوگر ماهری است.

۲ــ باید شرایط عقلی مدعا را داشته باشد مثلاً از جمله شرایط پیغمبر و امام عصمت است یعنی پیش از مقام پیغمبری و امامت و بعد از آن هیچ گناهی از او دیده نشده باشد نه کبیره و نه صغیره و باید از جهت علم وعمل سرآمد اهل زمان خود باشد که یکی از آثارش طالب مال و جاه دنیا نبودن است پس اگر شخصی که از او گناه دیده شده یا از معارف خدایی بی بهره است یا دنیا پرست است اگر از او امور غریبه‌ای دیده شود یقیناً جادوگر است.

۳ــ امر خارق العاده فقط به قدرت خداوند مستند باشد نه به تحصیل و کسب اسباب آن. پس اگر دانسته شد که آن امر مستند به کسب خود اوست و

---

۱. پیامبران و اعجاز قرآن، حسین اوسطی، ص ۱۰۳.

از طریق سحر آن را پیدا کرده جادوگریش پرواضح است و اصلاً ربطی به معجزه ندارد.[1]

آن چه از خوارق عادت در راه شر واقع هستند یعنی با مقاصد نفسانی و برای تحصیل آرمانهای دنیوی انجام می‌گیرد مانند سحر و کهانت و تصرفات عجیبه ارتباطی هرگز از جهت قوت به پایه آن چه در راه حق و با اتکاء به نیروی بی پایان خدای آفرینش به وجود آمده مانند معجزه و کرامت و دعای مستجاب نخواهد بود و خاصه معجزه که با تحدی و در راه اثبات حق بوده و در سر دو راه حیات و ممات حق استمرار جسته است.

پس معجزه و کرامت و دعای مستجاب خوارق عادتی هستند که تکیه بر یک سبب غیر مغلوب دارند به خلاف سحر و کهانت و غیر آنها که چون در جانب بشر بوده و ارتباطی به ماده دارند و اسباب مادیه هر چه قوی‌تر فرض شوند قوی‌تر از آنها نیز جائزالفرض است لذا قابلیت مغلوبیت را دارند.[2]

در قرآن در مورد تأثیر سحر نیز تعبیر اذن به کار رفته آن جا که می‌فرماید «و ما هم بضارین بهه من احد باذن الله» ٥بقره / ۱۰۲) این آیه شریفه قرآن کریم علاوه بر این که وقوع سحر را تایید می‌کند آن را هم مانند معجزه دارای مبدأ نفسانی در وجود ساحران می‌داند که تأثیر آن بدون اذن خدا میسر نیست[3] بنابراین ساحر هرگز نمی‌تواند بدون اذن خداوند کار خارق العاده‌ای انجام بدهد که باعث تضعیف نقش اعجاز در اثبات نبوت گردد.

معجزات انبیاء مغلوب نمی‌شود.

«مبدأ موجود نزد انبیاء از امور مادی نیست. زیرا هر امر مادی فرض می‌کنیم ممکن است فرد نیرومندی از آن پیدا شود که هنگام مبارزه و معارضه آن را

---

۱. گناهان کبیره، شهید آیت اله دستغیب، ج ۲، ص ۹۶-۸۰

۲. اعجاز از نظر قرآن و عقل، علامه طباطبائی، ص ۱۵، ۱۷ و ۱۸.

۳. تفسیرالمیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۹۹.

مغلوب سازد و نمی‌توان فردی پیدا کرد که فوق آن تصور نشود البته امور مجرده هم گرچه درجاتی دارند ولی در آن جا مزاحمت و معارضه تصور نمی‌شود (مگر این که ارتباطی به ماده پیدا کند). نتیجه این که نیروئی که در وجود انبیاء است و در اعجاز مؤثر است از نوع نیروهای مادی نیست و هنگامی که در برابر آنها قرار گیرد چنان اسباب و علل را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد که مانع را هرچه باشد از بن بر می‌کند.[۱]

۱. تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۹۹ و ۱۰۰.

فصل چهارم

چگونگی وقوع معجزات

مقدمه

در مورد چگونگی وقوع معجزات متکلمین در مقابل فلاسفه اسلامی قرار دارند. متکلمین اسلامی که معجزه را فعل خداوند می‌دانند تبیین خاصی برای وقوع آن ندارند. گرچه برخی از ایشان معتقد به تأثیر نفوس انبیاء در انجام معجزات می‌باشند و وجود خصوصیاتی را در شخص نبی لازم می‌دانند. ولی بسیاری از ایشان به این امر اعتقادی ندارند. اما فلاسفه اسلامی برای انبیاء خصوصیات و ویژگیهای خاصی را قائل شده‌اند و برای چگونگی وقوع معجزات نیز تبیین خاصی را مطرح کرده‌اند. در این فصل به بررسی دیدگاههای متکلمین و فلاسفه برجسته اسلامی در زمینه چگونگی وقوع معجزات و نحوه نفوس انبیاء در وقوع اعجاز می‌پردازیم.

بخش اول: نظر متکلمین در مورد تأثیر نفوس انبیاء در معجزات

با توجه به این که یکی از شروط معجزه این است که فعل خداوند باشد حال این سؤال مطرح است که آیا نبی در وقوع آن نقشی دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا نبی باید دارای خصوصیات خاصی باشد تا بتواند دست به انجام امر خارق العاده بزند یا خیر؟ در این زمینه متکلمین فرق مختلف اسلامی نظریات متفاوتی ارائه کرده‌اند.

نظریه اشاعره

اکثر متکلمین اشعری ویژگی و مشخصه خاصی را برای نبی قائل نیستند بلکه معتقد هستند که نبوت رحمتی است که خداوند به هر کس که بخواهد عطا می‌کند و هیچ شرط خاصی لازم نیست.

جرجانی می‌گوید: در رسالت هیچ شرطی از قبیل اعراض و احوالی که از طریق ریاضت‌ها و مجاهدتهایی که در خلوتها به دست می‌آید و استعداد ذاتی در صفای جوهر و ذکاوت فطری لازم نیست بلکه خداوند سبحان به هر کس که بخواهد رحمتش را عطا می‌کند.[1]

ابوحامد غزالی به عنوان یکی از متکلمین اشعری مذهب دردو کتاب معروف خود دو موضع متفاوت اتخاذ کرده است. وی در کتاب معارج القدس رأی فلاسفه در مورد معجزه را پذیرفته است و می‌گوید: نبوت یک وصف یا ملکه‌ای است که بالاتر از انسانیت است، همان طور که انسانیت بالاتر از حیوانیت است. پیامبران همان گونه که حیوانات در تسخیر انسان هستند بین انسانهای معمولی و پیغمبر همین رابطه برقرار است.[2]

وی در کتاب تهافت الفلاسفه به فلاسفه اعتراض می‌کند و می‌گوید: فلاسفه معتقدند که انبیاء سه خاصیت دارند که در قوه مخیله و قوه نظری عقل و قوه عملی نفس می‌باشد... و ما چیزی از آن چه را که یاد کرده‌اند انکار نمی‌کنیم و اینها اموری هستند که پیامبران را بوده است ولی انکار ما بر این است که آنها بر این اسباب طبیعی اقتصار می‌ورزند و اژدها شدن چوب دستی یا زنده شدن مردگان و جز اینها را ناممکن می‌شمارند پس خوض و فرو رفتن در این مسئله لازم است برای اثبات معجزات و نیز برای کاری دیگر...»[3]

---

۱. شرح مواقف جرجانی، ایجی، ج ۸، ص ۲۱۸.
۲. مختصر معارج القدس، غزالی (ضمیمه علم کلام جدید شبلی) ص ۲۳۶.
۳. تهافت الفلاسفه، غزالی، ص ۲۳۳-۲۳۵.

همان طور که از سخنان او به دست می‌آید وی به نقش تأثیر نفوس انبیاء و داشتن خواص ویژه معترف می‌باشد و با فلاسفه موافقت کرده است، ولی به فلاسفه این نسبت را داده است که آنها این گونه امو رخارق العاده را قبول ندارند در حالی که در معارج القدس با فلاسفه در هماهنگی کامل می‌باشد.

فخرالدین رازی نیز مانند غزالی دو موضع مختلف اتخاذ کرده است. وی در کتاب مباحث المشرقیه آراء حکما در رابطه با صدور معجزات را پذیرفته است ولی در کتاب مطالب العالیه به نظریات فلاسفه در باب نبوت اشکال وارد کرده است و بر مسلک اشعری تأکید می‌ورزد.[1]

ـ نظریه معتزله

در شرح اصول خمسه آمده است: «ان الرسول لابد من ان یکون منزها عن المنفرات جمله کبیره او صغیره»« قطعاًنبی باید از هر آن چه که موجب نفرت می‌گردد از بزرگ و کوچک آن منزه و مبرا باشد» و از این سخن قاضی عبدالجبار بر می‌آید که آنان معتقد به این هستند که شخص نبی در تحقق معجزه نقش داردو مقام نبوت به هر کسی داده نمی‌شود.

ـ نظریه شیعه

متکلمین شیعه معجزه را موهبتی الهی دانسته‌اند و عبدالرزاق لاهیجی می‌گوید: «دعوی نبوت خصوصیتی است موهبتی نه کسی و عقل را هیچ گونه اطلاعی به اسباب آن خصوصیت نیست تا استدلال «لمّی» بر او تواند کرد. پس منحصر شد طریق اسباب آن استدلال «انّی» که راه اثر به موثر باشد. و اثری که دلالت کند به خصوص موثر باید که مخصوص باشد به آن موثر خاص چون نبی شخص است بشری جمیع آثار او مماثل باشد با سایر افراد

---

۱. مباحث المشرقیه، فخرالدین محمدبن عمر رازی، ج اول، فصل ۱۹، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعم از نبوت است دلالت به خصوص نبوت نکند.

بلکه چیزی که دلالت بخصوص نبوت تواند کرد اثری است که مخصوص نبی باشد من حیث النبوه.[1]

از آن جایی که بسیاری از متکلمین شیعه مذهب فیلسوف و حکیم نیز می‌باشند در فصلی که به بررسی آراء فلاسفه اختصاص یافته است بر می‌آید که به اعتقاد متکلمین و فلاسفه شیعه مذهب نفوس انبیاء در وقوع معجزات نقش اساسی‌ای دارد.

علامه طباطبائی به عنوان یک فیلسوف و متکلم اسلامی و مفسر بزرگ قرآن کریم در تفسیر المیزان در مورد نقش نفوس انبیاء در وقوع معجزات به بحث پرداخته است و به این آیه قرآن کریم که «و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله فاذا جاء امر الله قضی بالحق و خسر هنا لک المبطلون». (مون آیه ۷۸) استناد می‌کند در این آیه تصریح شده است که صدور معجزات از پیغمبران منوط به اذن خداست و با در نظر گرفتن معنی اذن استفاده می‌شود که در وجود شریف پیامبران مبدأ تأثیری برای معجزات می‌باشد که ظهور آثارش منوط به اذن و اجازه خداست.

آیه ۱۰۲ از سوره بقره نیز مؤید این مطلب می‌باشد که تأثیر سحر هم به اذن خداوند می‌باشد و علاوه بر این که موضوع سحر را به طور اجمال تصدیق می‌کند دلالت دارد که سحر هم مانند معجزه دارای یک مبدأ نفسانی در وجود ساحر است که تأثیر آن بدون اذن خدا میسر نیست. کلیه امور خارق العاده مربوط به یک مبدأ نفسانی می‌باشند که اثر آن منوط به خداست منتها مبادی موجود در نفوس انبیاء بر همه غالب و پیروز است و آیه ۵۱ از سوره مومن بیانگر این مطلب است که مبدأ موجود نزد انبیاء از امور مادی نیست

---

۱. سرمایه ایمان، ملا عبدالرزاق لاهیجی، ص ۹۶.

زیرا هر امر مادی فرض کنیم ممکن است فرد نیرومندتری از آن پیدا شود که به هنگام مبارزه و معارضه آن را مغلوب سازد و نمی‌توان فردی پیدا کرد که فوق آن تصور نشود. البته امور مجرد هم گرچه درجاتی دارند ولی در آن جا دیگر مزاحمت و معارضه تصور نمی‌شود (مگر این که ارتباطی به ماده پیدا کند) نتیجه این که نیرویی که در انبیاء موجود است و در اعجاز مؤثر می‌باشد از نوع نیروهای مادی نیست و هنگامی که در برابر آنها قرار گیرد چنان اسباب و علل راتحت تأثیر خود قرار می‌دهد که مانع را هر چه باشد از بن بر میکند.[۱]

نفس قوی و ملکوتی‌پیغمبر در مجرای فیض هستی نیز به اذن خدا بر کل نظام هستی به مقدار شعاع ولایتش موثر است. انبیاء اگر چه نسبت به جهان هستی ولایت تکوینی دارند اما ولایت تکوینی آنان مظهر ربوبیت حق و زیر پوشش خداوند قدیر است.[۲]

معجزات به اذن خداوند صورت می‌گیرد.

آیه مبارکه فاذا جاء امرالله قضی بالحق[۳] (مومن/ ۷۸) می‌رساند که تأثیر نیروی نفسانی پیغمبران در امر اعجاز منوط به امر خداست و امر را خدا در آیه ذیل به کلمه ایجاد و موجود شو تفسیر کرده است. «انما امره اذا اراد شیئالان یقول له کن فیکون»[۴] (یس/ ۸۲) و تمام جریانات عالم چه عادی باشد و چه خارق العاده به خواست و اراده خداوند صورت می‌گیرد و تأثیر علل در امور متوقف به خواست خداوند است.

اگر چه در میان اشیاء تفاوتی از نظر استناد وجودشان به امر و اذن خدا نیست ولی در میان آنها معجزات و دعاهایی که به اجابت می‌رسند امتیاز خاصی دارند و آن این که اراده حتمی خداوند بر طبق آنهاست و لذا هیچ چیز

---

۱. تفسیر المیزان، ۱، ص ۹۸-۱۰۰.

۲. تفسیر موضوعی قرآن، آیت الله جوادی آملی، ج ۶، ص ۱۰۹.

۳. و چون فرمان خدا فرا رسد آن روز به لله به حق حکم کنند.

۴. و فرمان نافذ خداوند چون ارادهٔ خلقت چیزی را کند بنه محض این که گوید موجود باش، بلافاصله موجود خواهد شد.

در برابر آن مقاومت نخواهد کرد همان طور که می‌فرماید: «کتب الله لاغلبن انا و رسلی»[۱] (مجادله/ ۲۱) و در مورد دعا فرموده: «اجیب دعوه الداع اذا دعان» (بقره / ۱۸۶).[۲]

از آن جا که دعوت انبیاء به توحید ربوبی است و دعوای آنان راجع به وحی و نبوت خودشان است این دعوا باید مطابق با آن دعوت باشد. آنها هرگز نمی‌توانند دعوایی داشته باشند که با دعوتشان نسازد. دعوت همه انبیاء به توحید است به این معنی که در عالم جز خدا احدی موثر نیست پس اگر دعوا و ادعایی داشته باشد و مثلاً خود را درآوردن اعجاز مستقل بدانند هرگز این دعوی استقلال با آن دعوت به توحید سازگاری نخواهد داشت پس اگر دعوای انبیاء این است که ما پیغمبریم و معجزه می‌آوریم به این معنی است که نبوت ما عطیه خداست و معجزه ما هم به اذن اوست.

آنها معجزه می‌آورند به اذن الله، چه این که سلطه تکوینی روح بر بدن مظهر قدرت و ربوبیت حق است و هرگز ولایت روح بر بدن به طور استقلال نخواهد بود. زیرا هیچ موجودی در هیچ کاری مستقل نیست مگر خداوند سبحان. خداوند سبحان در سوره رعد و غافر می‌فرماید: توقع نداشته باشید که انبیاء فعال ما یشاء باشند بدانید که انبیاء بر جهان سلطه تکوینی دارند همان طو رکه نفوس شما بر بدنتان سلطه تکوینی دارد، لیکن هم سلطه شما بر بدنها به اذن خداست و هم سلطه انبیاء بر کائنات به اذن خداست و تا خداوند اذن ندهد آنان قادر به انجام معجزه نخواهند بود پس چنین نیست که شما هر روز پیشنهاد اعجاز بدهید و انبیاء معجزه‌ای بیاورند. در سوره رعد آیه ۳۸ می‌فرماید: «و لقد ارسلنا رسلا من قبلک و جعلنا لهم ازواجا و ذریه و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن اله لکل اجل کتاب» ما قبل از تو انبیای دیگری فرستادیم و بر ایشان همسران و فرزندانی قرار دادیم. انبیاء فرشته نیستند زن

---

۱. خداوند نگاشته و هم گردانیده که البته من و رسولانم غالب و پیروز شویم.

۲. [illegible] المیزان، ج ۱، ص ۱۵۵، ۱۵۱

و فرزند دارند. غذا می‌خورند و جسم هستند تا شما آنان را ببینید و به آنان اقتدا کنید. مضمون آیه نهی تشریعی نیست که پیامبر را از آوردن معجزه بدون اذن خدا نهی نماید بلکه مفاد آن بیان عجز تکوینی انبیاست. یعنی انبیاء به هیچ وجه این قدرت را ندارند که بدون اذن خدا این کار را انجام دهند هر وقت هم که معجزه می‌آورند به اِذنَ الله است. هم اصل اعجاز به اذن خداست و هم نحوه و مقدار خصوصیت‌های دیگر آن به دستور الهی است.[۱]

صفات اخلاقی پیامبران و اعجاز

برخی از متکلمین احوال و صفات پیامبر را جزء معجزات او شمرده‌اند ولی این چنین وسیع کردن دایره معجزات انبیاء با تعریفی که از آن ارائه گردیده است ناسازگار می‌باشد چرا که اوصاف اخلاقی پیامبران نمی‌تواند باتعریفی که از معجزه ارائه شده مطابقت داشته باشد چون نه خارق العاده می‌باشد و نه پیامبران مردم را دعوت به تحدی در این خصوصیات اخلاقی نموده‌اند.

امام فخر رازی از متکلمین اشعری معجزات پیامبر را به سه دسته تقسیم کرده است که یک دسته از آنها چیزهایی هستند که متعلق به صفات ایشان می‌باشند.

او ده صفت را برای پیامبر ذکرکرده است که از جمله این صفات آن است که پیامبران کذب شنیده نشده و عمل قبیح انجام نداده‌اند و... پیامبر اکرم در این صفات و اخلاقیات در حد اعلائی از کمال بوده‌اند و همه این صفات در ایشان جمع می‌باشد که در هیچ کس چنین چیزی واقع نشده است و اجمع این صفات اخلاقیات در ذات ایشان معجزه میباشد.

دسته دیگری معجزاتی هستند که از آنها به عنوان معجزات عقلی یاد کرده و از جمله آنها آورده که ایشان در ابتدای پیامبری زحمتهای زیادی را متحمل

---

۱. تفسیر موضوعی قرآن، آیت الله جوادی آملی، ج ۶، ص ۱۰۹-۱۱۰.

شده و صبر کرده‌اند و بعد از پیروزی هم دست از زهد نکشیدند در حالی که اهل تزویر در پی دنیا می‌باشند.[۱]

علاوه بر امام فخر رازی تفتازانی هم به این نکته اشاره کرده و اخلاق و احوال پیامبر اکرم(ع) را از معجزات ایشان دانسته است و در کتاب شرح المقاصد احوال و اخلاق پیامبر اکرم را به عنوان معجزه دلیل بر نبوت ایشان و حقانیت ادعای نبوت حضرت لحاظ کرده است.

فلاسفه اسلامی هم قائل به صفات خاصی در انبیاء هستند و هر کسی را شایسته رسالت نمی‌دانند و نبی را شخصی می‌دانند که در دو جهت قوه نظری و عملی به کمال رسیده باشد و کمال او در جهت قوه نظری همان علم نبی به حقایق عالم می‌باشد.[۲]

ابن سینا هم آن جا که معجزات انبیاء را به فعلی و قولی تقسیم کرده است معجزات قولی انبیاء که خواص از مردم بیشتر به این نوع گرایش دارند را همان در جانب خیر و صلاح بودن انبیاء می‌داند و معتقد است که تا این خصوصیت تحقق نیابد اعجاز فعلی انبیاء ناتمام می‌ماند.[۳]

بخش دوم: چگونگی وقوع معجزات انبیاء از نظر فلاسفه اسلامی

با نگاهی به تاریخ فلسفه اسلامی در می‌یابیم که بحث درباره نبوت در میان اولین فیلسوفان اسلامی مطرح بوده است و اصولاً فلاسفه اسلامی همیشه سعی در تلفیق بین دین و فلسفه داشته‌اند و تلاش کرده‌اند که مسائل دینی را با براهین عقلی و فلسفی اثبات کنند و در این میان کم هستند فیلسوفانی که عقل و مباحث فلسفی را بر دین ترجیح داده باشند. بحث نبوت و وقوع معجزات و نقش آن در اثبات نبوت نیز یکی از مباحثی است که آنان سعی کرده‌اند از

---

۱. الاربعین فی اصول الدین، امام فخر رازی، ص ۳۱۰-۳۱۲.

۲. شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۹.

۳. الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، ص ۳۷۲.

طریق عقل و براهین فلسفی آن را تبیین کنند تا بتوانند در برابر کسانی که منکر نبوت بوده‌اند بایستند چرا که توسل به نقل در جهت اثبات نبوت و تفسیر و تبیین آن نمی‌تواند پاسخ کافی برای مخالفان دین باشد. اکثر فلاسفه اسلامی در عین حال که معجزات را از طرف خداوند و به اذن حق تعالی می‌دانند برای نفوس انبیاء در وقوع معجزاتِ نَقش اساسی قائل هستند.

در این مبحث از آراء کندی در مورد نبوت به عنوان اولین فیلسوف مسلمان که بعد از نهضت ترجمه در جهان اسلام ظهور کرد آغاز می‌کنیم و به ترتیب زمانی که به بررسی نظر مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی در مورد چگونگی وقوع معجزات می‌پردازیم.

نظریه کندی (۱۵۸ ــ ۲۶۰ ق)

نخستین بحثهای فلسفی درباره نبوت را می‌توان در آثار فلسفی ابو یوسف یعقوب ابن اسحق کندی یافت. وی عالی‌ترین مقام انسان را مقام نبوت می‌داند.[۱] کندی به نقش نفوس انبیاء در مقام نبوت آنان اهمیت زیادی قائل است و معتقد است که: پیامبر از طریق شهود بر دانش الهی که ورای معرفت انسانی است دسترسی پیدا می‌کند.[۲]

به نظر او نبی و فیلسوف در کشف حقیقت هیچ فرقی با هم ندارند و تنها تفاوت آنان در فصاحت کلام نبی و نیز در این که فیلسوف با تأمل و نظر و با بحثهای طاقت فرسا به حقیقت می‌رسد. چرا که این خداوند است که نفس نبی را پاکیزه و منور می‌گرداند و آن گاه که نفس از او هرگونه آلودگی پاک گشت به علوم غریبی آگاه می‌گردد و طهارت نفس او را برای دریافت وحی آماده میکند.[۳]

---

۱. تاریخ فلسفه اسلام، م. م. شریف، ج ۱، ص ۵۹۳.
۲. تاریخ فلسفه شرق و غرب، رادکرشینان سروپالی، ترجمه: جواد یوسفیان، ج ۲، ص ۱۲۶.
۳. فلاسفه العرف، الکندی، یوحناقصیر، ص ۲۲.

احتمال می‌رود که در زمان کندی در مورد معجزات انبیاء شبهه خاصی مطرح نبوده است که او بحث ویژه‌ای در مورد معجزات نداشته است.

نظریه محمد بن زکریای رازی (۸۶۵ م/۲۵۱ هق)

در مورد زکریای رازی نوشته‌اند که وی به خدا ایمان داشت ولی وحی و نبوت را انکار می‌کرد و بر این عقیده بود که برای تمییز میان خیر و شر سودمند و زیان آور عقل انسان کفایت می‌کند و تنها به کمک عقل می‌توانیم خدا را بشناسیم. بنابراین نیازی به وجود پیامبران نیست.

وی اعجاز قرآن را انکار می‌کند و می‌گوید: اعجاز قرآن خواه در مورد سبک آن باشد و خواه در مورد معانی می‌توان کتابی بهتر و با سبکی بهتر نوشت.[۱]

بنابراین زکریای رازی هم نبوت را انکار کرد و هم معجزات انبیاء را. البته دکتر مهدی محقق در کتاب فیلسوف ری تلاش کرده است که این اتهامات را از زکریای رازی دور کند و معتقد است که این سخنان که به وی نسبت داده شده است از طرف دشمنان او بوده است[۲] و به عقیده او فرقه اسماعیلیه که از دشمنان سرسخت زکریای رازی بودند انکار نبوت را به وی نسبت داده‌اند.

نظریه ابو نصر فارابی (۲۵۸ ـ ۳۳۹ ه ق)

ابونصر فارابی که معلم ثانی لقب یافته است اولین کسی است که به طور گسترده در مورد نبوت بحث کرده است. او نبی را رئیس مدینه فاضله می‌داند چون فقط کسی می‌تواند رئیس مدینه فاضله باشد که به درجه عقل فعال[۳]

---

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، ج اول، ص ۶۱۲.

۲. فیلسوف ری، مهدی محقق، ص ۴.

۳. فارابی در تعریف عقل فعال می‌گوید: عقل فعال همان موجودی است که می‌توان آن را روح‌الامین، روح‌القدس نامید و جزو موجودات ملکوتی و امثال آن است [سیاست مدینه، فارابی،

رسیده باشد تا از این طریق بتواند به وحی و الهام دست یابد و به علوم غیبی و معارف عالیه آگاهی پیدا کند. کسی که به این درجه از رشد رسیده باشد و به قوه قدسی دست پیدا می‌کند و دارای روح قدسی می‌گردد که راه رسیدن به روح قدسی برای فیلسوف از طریق عقل و تفکر است و برای نبی از طریق قوه تخیل می‌باشد.[1]

به عقیده فارابی کیفیت صدور معجزات از انبیاء بدین صورت است که: روح نبی دارای روح قدسیه‌ای است که عالم کبیر در برابر آن به طور غریزی خاضع است و این اطاعت به نحو تسخیری است زیرا روح قدسی متعلق به نبی همان عقل کلی است و عقل کلی مطاع باطبع است و هیچ موجودی از اطاعت آن سرپیچی نمی‌کند. او این امر را به اطاعت بدن از نفس خویش تشبیه می‌کند. هیولای عالم عناصر به همان اندازه نسبت به نفس قدسی مطیع است که بدن نسبت به نفس خویش. بنابراین منشأ تأثیر نفس نبی است و به محض اراده به انجام کار معجزه صورت می‌گیرد. معجزه نیز کاری است که

ترجمه سجادی، ص ۱۳۶]
این‌که عقل فعال چیست؟ به نظریهٔ فیض فارابی بر می‌گردد که معتقد است که از واجب‌الوجود، بر اثر علم او به ذات خود و بر اثر رحمت یا فیض، موجود واحدی صادر می‌شود که آن را عقل اول نامند. عقل اول نسبت به ذات خود ممکن و نسبت به واجب‌الوجود، واجب بالغیر است. عقل اول در آن واحد هم بذات خود هم به ذات واجب‌الوجود می‌اندیشد. از عقل اول بر اثر تفکر دربارهٔ واحد بالذات یعنی حق تعالی، عقل دیگری صادر می‌شود و بر اثر تفکر دربارهٔ خود به عنوان ممکن فی حدّ ذاته ماده صادره می‌شود و بدین ترتیب سلسلهٔ فیض یکی پس از دیگری ادامه می‌یابد تا ده عقل و نه فلک و نفوس آن‌ها کامل می‌شود. عقل دهم یا عقل آخر همان عقل فعال است که دائر مدار عالم تحت‌القمر می‌باشد، از این عقل نیز نفوس بشری و عناصر اربعه صادر می‌گردد. [تاریخ فلسفهٔ اسلام، م. م. شریف، ترجمهٔ پورجوادی، ج ۱، ص ۶۴۸]

۱. مراد از روح قدسی به نظر فلاسفه عقل فعال است و اول مرتبه عقل فعال را گفته‌اند و انسان چون به یکی از درجات تعقل فعال رسد او را صاحب روح قدسی گویند بر اختلاف مراتب از دو طریق می‌توان دارای روح قدسی گردید: ۱- نیروی عقل و تفکر که مختص فیلسوف است، ۲- از طریق قوهٔ خیال که مختص نبی است. به نظر فارابی کسی که توسط وحی به این درجه می‌رسد نبی است که یا در بیداری و یا در خواب می‌باشد که اگر در خواب باشد رؤیای صادقه و اگر که در بیداری باشد وحی نامیده می‌شود.

خلایق از انجام آن عاجزند.[۱]

در تفکرات فارابی دو مشکل اساسی به چشم می‌خورد. اول این که وی شأن فیلسوف و نبی را یکی دانسته است و حتی می‌توان گفت که شأن نبی را پایین‌تر از فیلسوف گرفته است. چرا که فیلسوف از طریق عقل وتفکر و نبی از طریق تخیل و روح قدسی می‌رسند و از علوم غیبی آگاهی پیدا می‌کنند و مسلماً مقام عقل بالاتر از مقام تخیل می‌باشد. دوم این که تبیینی که فارابی از وقوع معجزات ارائه کرده است کاملاً حالت طبیعی دارد و مثل سایر امور طبیعی و عادی واقع می‌گردند در حالی که ما معجزات را امور خارق العاده می‌دانیم که با تبیین طبیعی سازگار نمی‌باشند.

نظریه ابن سینا (۳۷۰ ــ ۴۲۸ ه ق) و ویژگیهای سه گانه انبیاء

فارابی نظریه خود را در باب نبوت در دو سطح تخیلی (وحی) و اعجازی مطرح کرده بود ولی ابن سینا برای نبی سه خصوصیت قائل شده است و تلاش می‌کنند که نشان بدهد این خواص از طریق فلسفه و عقل قابل تفسیر است و در نتیجه نبوت عقلاً قابل اثبات می‌باشد و انجام معجزات به دست پیامبران نه تنها ممکن بلکه ضروری می‌باشد و کسی که این سه خاصیت را که یکی از آنها انجام امور خارق العاده می‌باشد با هم دارا باشد قطعاً نبی می‌باشد که این خواص عبارتند از:

خاصیت اول:

این خاصیت تابع نیروی عقل است و بر اساس این خصوصیت نبی کسی است که عقل او به نهایت کمال رسیده باشد به حدی که همه معلومات و معارف خویش را از جانب خداوند به واسطه عقل فعال به دست آورد.[۲]

---

۱. فصوص الحکم، ابونصر فارابی، ص ۷۲.

۲. ترجمه اشارات و تنبیهات ابن سینا، ملکشاهی، ص ۱۹۴.

خاصیت دوم:

این خاصیت متعلق به قوه خیال است و کار این خاصه خبر از کائنات و راهنمابی بر امور غیبی است. این حال برای بیشتر مردم در خواب رخ می‌دهد اما پیامبران هم در خواب و هم در بیداری از این حالت‌ها بر خوردارند.[1]

وقتی که عقل نظری نبی به حد بلوغ رسید معارف الهی را دریافت می‌کند و ملک الامین را که حامل وحی است مشاهده می‌کند که کلام او را می‌شنود و وحی به تخیّله و حس مشترک نبی نازل می‌شود که این معجزه علمی ای است که خواص آن را بهتر می‌پذیرند نسبت به معجزه فعلیه‌ای که مورد پذیرش عوام می‌باشد.[2]

خاصیت سوم:

خاصیت دیگر نفس نبی آن است که می‌تواند در طبیعت تصرف کند و آن را تغییر دهد. چرا که ممکن است نفس به آن پایه از نیرو برسد که تغییراتی در غیر بدن خود به وجود آورد. همان گونه که موجب تغییراتی در بدن خود می‌شود تا جایی که باعث به وجود آمدن خوارق عادت بزرگی می‌شود. مثل به وجود آمدن زلزله، طوفان و غیره. چون هیولای عالم عنصری از نفوس آسمانی و از عقول اطلاعات می‌کنند و صورتهای موجود در نفوس آسمانی سبب به وجود آمدن صورتهای موجود در عالم مادی است و چون نفس انسان از جنس نفوس آسمانی است پس هیولای عالم عنصری باید از نفس آدمی نیز اطاعت کند و صورتهای موجود در آن را بپذیرد. اما نفس انسانی به خاطر ضعیف بودن نمی‌تواند فعلهای بزرگی انجام دهد ولی گاهی بعضی از نفوس در بدن افراد دیگری تأثیر می‌کنند و باعث شفا و یا مریضی آنها

---

۱. دانشنامهٔ علایی، ابن سینا، ص ۱۳۵.

۲. مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزارهٔ ابن سینا، موقف ابن سینا نجاة النبوه، آیت الله جوادی آملی، ص ۳۸.

می‌شوند. حال اگر نفوسی باشند که بسیار قوی و نیرومند باشند قادر خواهند بود که در طبیعت تصرف کنند و آن را تغییر دهند. گاهی ممکن است نفس بدان پایه از نیرو برسد که اوهام و صورتهای موجود در آن تغییراتی را در عالم خارج به وجود آورد و مبدأ تأثیرات خیر یا شر باشد. گاهی این نفوس ممکن است سبب به وجود آمدن حوادثی از قبیل زلزله بادهای سخت و صاعقه‌هایی بشوند که دارای علتهای خاصی هستند. پس بعید نیست که نفس چنان قوی باشد که تأثیرش از بدن خود فراتر رفته و بر چیزهای دیگری در محیط اطراف خود اثر کند. معجزه انبیاء نیز از همین طریق رخ می‌دهد. مثلاً این که پیامبری می‌تواند عصایی را به اژدها تبدیل کند و یا دریایی را بشکافد اینها همه ناشی از تأثیرات نفس نیرومند پیامبر است که واقع می‌گردد.[1]

فرق معجزه علمی و عملی از نظر ابن سینا

ابن سینا اولین فیلسوفی است که معجزه پیامبران را به دو نوع معجزه علمی و عملی تقسیم کرده است و وحی را معجزه علمی‌ای می‌داند که خواص آن را بهتر درک می‌کنند و در مقابل آن معجزه فعلی است که همان اعمال خارق العاده و تأثیر در عالم می‌باشد که برای عوام حجت و دلیل بر اثبات نبوت انبیاء می‌باشد.

نظریه شیخ شهاب الدین سهروردی (وفات ۵۸۶ ه ق)

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی عمده‌ترین شرط صحت نبوت را آسمانی بودن پیامبر می‌داند بدین معنی که باید از جانب خداوند باشد و بر خلاف فلاسفه قبل از خودش نبوت را امری فطری می‌داند نه اکتسابی و در مورد خصایص انبیاء به سه خصیصه:

---

۱. مبدأ و معاد، ابن سینا، ص ۱۲۱ و ۱۲۰، دانشنامهٔ علایی، ص ۱۴۱ و ۱۳۹.

۱ـ کسب علم بدون معلم بشری
۲ـ اطاعت هیولای عالم از نفس ایشان در انجام معجزات
۳ـ آگاهی بر امور غیبی و اخبار از حوادث گذشته و آینده معتقد می‌باشد.
ولی تأکید او بر روی شرط اول که آسمانی بودن است می‌باشد و آن به این دلیل است که خصایص دوم و سوم یعنی انجام امور خارق العاده و دریافت اخبار از امور برای وی مقام و مرتبه جامعیّت در جمیع مراتب کمالیه این نشأت سه گانه اتفاق افتاد چنین کسی دارای رتبه خلاقیت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد داشت و این شخص رسول و مبعوث از طرف خداوند است که به وی وحی می‌رسد و به وسیله معجزات مورد تأیید خداوند قرار می‌گیرد.

ویژگیهای انبیاء از دیدگاه صدرالمتألهین

سه خاصیت اساسی ای که وی برای نبی قائل است عبارتند از:

خاصیت اول

نبی به گونه‌ای است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به مرتبه اعلای صفا رسیده و با عقل کلی عالم متصل می‌گردد و ادراک شریف و نورانی انبیاء صاحب نفس قدسیه بوده واموری را ادراک می‌کنند که سایر افراد بشر از درک آنها عاجزند مگر با تحمل مشقت فکری در طول زمان طولانی. به چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه بوده است نبی یا ولی می‌گویند و این قدرت توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال عالی‌ترین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادر الوقوع است که در اقل افراد بشر یافت می‌گردد.

خاصیت دوم

خاصیت دوم این است که قوه متخیله وی آن چنان قوی باشد که در عالم

بیداری عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند و صور مثالیه غایب از انظار مردم در برابر او متمثل گردد. صورتی که نبی مشاهده می‌کند ملکی است حامل وحی و این مقام مقامی است مختص به نبی و شخص ولی در این مقام با وی شرکت ندارد بر خلاف خصلت اول.

خاصیت سوم

خصوصیت، سوم نبی عبارت است از قدرت مؤثری در ذات نفس از ناحیه جز عملی که می‌تواند در هیولای عالم تصرف کند بدین گونه که صورت را از ماده جدا کند و یا صورتی را به ماده بپوشاند. پس صاحب این مقام یعنی پیامبر می‌تواند مؤثر باشد در این که هوای صاف و شفاف را به هوای پر از ابر متراکم تبدیل کند و قادر است بر این که به یک اشاره و اراده فرمان دهد که از آسمان باران ببارد و طوفانها و زلزله‌های شدید همه عالم و یا قسمتی از آن را فرا گیرد و ویرانی به بار آورد و به وسیله این اعمال و خوارق عادتی امتی را که مرتکب فسق و فجور شده‌اند و از فرمان خدا و رسول سرپیچی کرده‌اند به هلاکت بکشاند.

صاحب این مقام کلیه ادعاهایش در ملک و ملکوت با یک اراده قوی مورد اجابت قرار می‌گیرد و صدای او در تمام ملک و ملکوت شنیده می‌شود و لذا در اندک لحظه‌ای کلیه مریضان را شفا می‌دهد و...

صدرالمتألهین علت این قدرت را تشبه به نفوس فلکیه می‌داند و معتقد است که به این علت است که در کلیه مقامات سه گانه به خصوص در جهت جزء عملی و قوه تحریکی قوی گردیده است.[۱]

نظریه علامه مولی محمد مهدی نراقی (۱۲۰۹ ــ ۱۱۷۳ ه. ق)

وی هشت خصوصیت را برای نبی ذکر کرده است که یکی از آنها تصرف در

---

۱. [illegible]

مواد کون است. با اختلاف مراتب در تصرف جهان مراتب نبوت هم مختلف می‌شود که قوی‌ترین مرتبه آن مرتبه نبوت خاتم است به خاطر اتصالی که با صادر اول دارد و این تصرف در مواد کون همان معجزه می‌باشد.

نظریه حکیم سبزواری (۱۲۸۹ ـ ۱۲۱۲ ه. ق)

حکیم سبزواری به تبعیت از حکمای سلف سه خصیصه برای نبی قائل شده است. به نظر وی نبی بر حسب قوای سه گانه یعنی عقل نظری، عقل عملی و قوه حاسه سه خصوصیت دارد. اول این که قوه عملی نبی باید از نظر کمال بالاترین عقول زمان خود باشد و جمیع معلومات و یا اکثر آنها را به تأیید الهی از جانب خداوند و از طریق حدس به دست آورده باشد و کسب تعلیم در این امر دخالتی نداشته باشد. وی در شرح منظومه از رأی ابن سینا هم فراتر رفته و معتقد است که: صاحب این مرتبه نه تنها با عقل فعال متحد است بلکه با عقل اول[1] متحد و متصل شده است و بدون این که به لوح محفوظ نظر کند به اسرار و باطن حقایق آگاه می‌گردد زیرا او به مرتبه‌ای رسیده است که خلق او را از حق باز نمی‌دارد و اشتغال به حق تعالی نیز مانع توجه او به خلق نمی‌گردد. بلکه او وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌بیند. او به فنا بعد از بقاء و بقا بعد از فنا رسیده است و نور حق را در تمام آن چه که می‌شنود و می‌بیند و یا ظاهر و مخفی هستند مشاهده می‌کند. قوه عملی او به گونه‌ای است که ماده کائنات مطیع او بوده و هر صورتی را که بخواهد در آن مواد وارد کرده است و یا از آنها به محض تصور و اراده آن در عالم پدید آید و از مجرد تصور او به اذن خداوند اشیاء پدیدار گردند و مواد و عناصر از آن منفعل شوند و قوای حاسه او باید به گونه‌ای می‌باشد که هر آن چه دیگران نمی‌بینند او می‌بیند.[2]

---

۱. تفاوت عقل فعال با عقل اول در تبیین دیدگاه فارابی توضیح داده شد.

۲. شرح منظومه سبزواری، بخش الهیات بالمعنی الاخص، سریدهٔ دوم در اصول معجزات و

کرامات، ص ۳۳۱.

فصل پنجم

نقش معجزات

مقدمه

پس از تعریف معجزه از نظر لغوی و اصطلاحی و بررسی امکان آن در مقام نبوت و تحقق عینی و چگونگی وقوع آن از دیدگاههای متفاوت علت وقوع معجزات مطرح می‌گردد و این که اصولاً چرا معجزات واقع می‌گردند و کاربرد آنها چیست و به عبارت دیگر ظهور این نشانه‌های عظیم که تجلی جمال و جلال خداوندیست از بهر چه می‌باشد؟

آیا این امور خارق العاده می‌توانند نشانه‌هایی بر وجود خداوند باشند و انسانهای اهل تفکر از مشاهده آنها پی به وجود خالق قادر و توانای آنها ببرند؟ آیا معجزات دلالت بر ارتباط انبیاء با عالم غیب دارد و می‌توانند مصدق سخنان و ادعای نبوت شخصی قرار گیرد؟ آیا معجزات می‌توانند به عنوان برهانی عقلی مطرح باشند؟ و اگر به عنوان برهان ارائه گردیدند می‌توانند در بشر ایجاد ایمان و یقین نمایند؟ د راین فصل به پاسخ این پرسشها می‌پردازیم.

بخش اول: نقش معجزات از دیدگاه قرآن کریم

۱) اثبات وجود خالق

لفظ آیه در قرآن کریم هم در مورد معجزات و امور خارق العاده به کار رفته و هم در مورد همه مخلوقات خداوند استعمال شده است. قرآن کریم آثار خلقت را آیات خداوند ذکر می‌کند و دلیل و نشانه‌ای بر وجود خالق آن

می‌داند.

شهید مطهری در این زمینه می‌فرمایند: «قرآن همان طور که آثار خلقت را آیات خدا و دلیل قطعی غیر قابل تردید بر وجود او می‌داند معجزات انبیاء را نیز به عنوان آیات و بینات یاد می‌کند و دلیل قاطع و صحت مسلم و منطقی بر صدق مدعای آورنده آن می‌شمارد».[1]

«الذی جعل لکم الارض مهدا و سلک لکم فیها سبلا و انزل من السما ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتی کلوا و ارعوا انعامکم ان فی ذلک لایات لاولی النهی».[2]

«همانا خدائی که زمین را آسایشگاه شما قرار داد و در آن راهها برای روابط سفر و حوائج خلق پدید آورد و از آسمان آبی نازل کرد تا به آن آب آسمانی انواع نباتات مختلف را از زمین برویانیدیم تا ای بندگان شما از آن نعمتها تناول کنید و چهار پایانتان را هم بچرانید که همانا در این کار آیات ربوبیت برای خردمندان پدیدار است». ولی در این موارد مراد از آیات معجزات انبیاء نمی‌باشد بنابراین می‌توان ادعا کرد که در قرآن کریم معجزات انبیاء به خاطر نشان دادن ارتباط آنان با عالم غیب و پیامبر بودن آنان مطرح گردیده است و دلیل نبوت می‌باشد نه نشانه‌ای بر وجود خداوند ولی از طریق معجزات ما به طور غیر مستقیم می‌توانیم به وجود خداوند و عالم غیب ایمان بیاوریم.

۲) صدق نبی

در برخی از آیات قرآن کریم آمده است که خداوند انبیاء را با آیات و بینات که همان معجزات می‌باشد فرستاده است و در برخی دیگر آیات می‌بینیم که صریحاً آمده است که مردم برای شناخت صدق مدعی یک نبی از او طلب آیه

---

۱. وحی و نبوت، استاد مطهری، ص ۵۶.
۲. قرآن کریم، طه / ۵۴ و ۵۳.

و بینه کرده‌اند. مثلاً آنجا که قوم ثمود از حضرت صالح درخواست معجزه می‌کنند.

«ما انت الا بشر مثلنا فات بایه ان کنت من الصادقین».[1]

قوم صالح گفتند: تو هم بشری مثل ما بیش نیستی اگر راست می‌گویی (پیامبر خدایی) معجزه‌ای بیاور.»

خداوند نیز در برخی از موارد پاسخ مثبت داده و در مواضعی به درخواست مردم پاسخ مثبت نداده است. برای مثال آن جا که درخواست نزول فرشتگان را کردند خداوند به رسول اکرم(ص) فرمودند:

«لو ما تاتینا بالملائکة ان کنت من الصادقین ما ننزل الملائکه الا بالحق و ما کانوا اذ منظرین».

«اگر راست می‌گویی چرا فرشتگان بر ما نازل نمی‌شوند (ای رسول ما بگو) فرشتگان را جز برای حق و حکمت و مصلحت نخواهیم فرستاد و آن گاه فرستیم که دیگر کافران بر عذاب و هلاکشان مهلت نخواهند یافت».

این مورد معجزه به معنای اصطلاحی می‌باشد.

۳) درک مسئله معاد

در برخی از موارد خداوند امور خارق العاده را یاد می‌کند که هدف از ایجاد و تحقق این امور خارق العاده از بین بردن یا ایجاد یقین بیشتر در مورد مسئله معاد می‌باشد. برای نمونه آن جائی که حضرت ابراهیم (ع) برای آرام گرفتن دل خود از خداوند طلب می‌کند که به او نشان دهد که چگونه مردگان را زنده می‌کند و خداوند در این هنگام معجزه‌ای را به او نشان‌داد.

«و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال اولم تومن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی قال فخذ اربعه من الطیر فصرهن الیک ثم اجعل علی کل جبل

---

۱. شعراء ۱۵۴.

منهن جزء اثم ادعهن یاتینک سعیا و اعلم ان الله عزیز حکیم».

«و چون ابراهیم گفت: پروردگارا به من بنما که چگونه مردگانرا زنده خواهی کرد خداوند فرمود باور نداری؟ فرمود: آری باور دارم لیکن می‌خواهم تا به مشاهده آن دلم آرام گیرد. خدا فرمود چهار مرغ بگیر گوشت‌آنها را بهم درآمیز نزد خود آن گاه هر قسمتی بر سر کوهی بگذار سپس آن مرغان را بخوان تا به سوی تو شتابان پرواز کنند و آن گاه بدان که خداوند بر همه چیز توانا و به حقایق امور عالم دانا است.»[1]

البته این مورد چون عمل خارق العاده‌ای است که همراه با ادعای نبوت و تحدی نیست نمی‌تواند به معنای معجزه اصطلاحی باشد.

۴) ایجاد ایمان قلبی

خداوند متعال در برخی از موارد امور خارق العاده‌ای را به منظور ایجاد اطمینان قلبی افراد به امری نشان می‌داد. برای مثال در جایی که حضرت زکریا از خداوند طلب فرزند می‌کند و خداوند دعای او را اجابت می‌کند و در این حال حضرت زکریا با شگفتی سوال می‌کند که خدایا چگونه مرا پسری خواهی بود در صورتی که زوجه من نازاست و خودم نیز از شدت پیری ناتوانم؟ و خداوند فرمود انجام این کار برای ما آسان است... حضرت زکریا در این هنگام از خداوند طلب معجزه و حجتی را می‌کند و خداوند می‌فرماید: بدین نشان که با مردم سه روز تکلم نکنی و بر سخن گفتن قادر نخواهی بود.

«قال رب اجعل لی ایه قال ایتک الا تکلم الناس ثلاث لیال سویا»[2]

این مورد هم همان طور که قبلاً مطرح گردید معجزه نمی‌باشند و چون همراه ادعای نبوت نیست کرامت نامیده می‌شود.

---

۱. بقره / ۲۶۰. ۲. مریم / ۱۰.

۵) تخویف و عبرت برای آیندگان

در برخی موارد قرآن کریم امور خارق العاده‌ای را برای ترساندن مردم ظاهر می‌کند و بیان برخی معجزات می‌تواند مایه عبرت آیندگان باشد.

«وما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون و ایتنا ثمود الناقه مصبره فظلموابها و مانرسل بالآیات الا تخویفا».

«ما را از فرستادن آیات و معجزات جز تکذیب پیشینیان چیزی مانع نبود و به ثمود (قوم صالح) آیت ناقه را که همه مشاهده کردند بدادیم درباره آن ظلم کردند و آیا تو را جز برای آن که مردم بترسند نمی‌فرستیم».[1]

تعریف اصلاحی معجزه حکایت از این دارد که معجزه فقط برای تصدیق انبیاء می‌باشد و موارد دیگر از امور خارق العاده که به اذن خداوند صورت می‌گیرد مانند ولادت حضرت یحیی (ع) کرامت نامیده میشود و در مورد شناخت خداوند نیز همان طور که از تدبر در آیات قرآن کریم بر می‌آید امور خارق العاده نه به نحو مستقیم بلکه به طور غیر مستقیم دلالت بر وجود خداوند و پدید آورنده این امور خارق العاده دارد.

بخش دوم: ارتباط معجزات با اثبات وجود خداوند

اگر برای معجزه معنای عامی لحاظ کنیم شامل تمامی مخلوقات خداوند خواهد گشت و از نظم موجود بین اتمهای یک ملکول تا منظومه شمسی همه حکایت‌گر شگفتی و عظمت خلقت خداوند هستند و به همین دلیل به عبارتی همه می‌توانند به عنوان معجزه مطرح گردند. در قرآن کریم هم لفظ آیه گاهی معنای عامی داشته و به خلقت آسمانها و زمین اطلاق میشود و نشانه‌ای از قدرت خداوند است و به این معنا نه تنها معجزه اژدها شدن عصای موسی بلکه چینش منظم دانه‌های انار کنار یکدیگر نیز نشانه‌ای بر وجود خداوند

---

۱. بنی اسرائیل / ۵۹.

قادر متعال هستند. ولی اگر معجزه به معنای خاص آن را لحاظ کنیم یعنی امر خارق العاده‌ای که هر پیامبری برای اثبات ادعای نبوت خویش نشان میدهد و در قرآن کریم هم گاهی لفظ آیه به این معنای خاص دلالت دارد در این صورت معجزات به نحو مستقیم دال بر ارتباط یک انسان با عالم غیب دارد و صرفاً به نحو غیر مستقیم وجود خداوند و وجود عالم غیب را اثبات می‌کند. بدین معنی که معجزه از آن جهت که گواه بر رسالت یک انسان از سوی خداوند می‌باشد به طور قطع دلالت بر این دارد که باید خداوند قادر متعالی وجود داشته باشد که شخص نبی از سوی او برانگیخته شده باشد و این معجزات باید منشائی الهی و غیبی داشته باشد.

سؤال اساسی‌ای که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا همان طور که معجزه معنای اصطلاحی می‌توانند به عنوان برهانی بر اثبات نبوت مطرح گردد می‌توانند برهانی بر اثبات وجود خداوند باشد یا خیر؟ در این مورد دو دیدگاه متفاوت وجود دارد. دیدگاه اول عمدتاً مربوط به متکلمین غربی می‌باشد که معجزات را به عنوان برهانی عقلی بر اثبات وجود خداوند مطرح کرده‌اند و دیدگاه دوم از آن متکلمین و اندیشمندان مسلمان است که معجزات را به عنوان برهانی بر اثبات نبوت مطرح می‌کنند.

گفتار اول: دیدگاه متکلمین غربی

متکلمین غربی دایره معجزات را بسیار گسترش داده‌اند به گونه‌ای که هر رخداد غیر عادی که در اثر دعا و نظیر آن حاصل می‌شود امدادهای غیبی که در زندگی افراد پدید می‌آید مانند شفای بیمار و یا ظهور برخی از حوادث غیر قابل کنترل و غیر قابل پیش بینی که به حل و فصل بعضی از معضلات اجتماعی منجر می‌شود را معجزه می‌دانند و معتقد هستند هر امری که مبدأ و علت مادی و طبیعی ندارد علت غیر مادی داشته باشد که سبب پیدایش آنها می‌شود و به همین دلیل معجزات را نشانه‌ای از وجود خداوند دانسته و از

طریق برهان اثبات وجود خداوند رااقامه می‌کنند.

متکلمین غربی در کنار براهینی چون برهان وجودی از معجزات استفاده کرده و آن را نیز برهانی برای اثبات وجود خداوند به کار می‌برند. این برهان در قرون وسطی دارای اهمیت زیادی بوده است و فیلسوفان و قدیسان بزرگی چون اگوستین به بحث در مورد آن پرداخته‌اند به نحوی که ایتن ژیلسون متخصص در فلسفه قرون وسطی در این باره می‌گوید:

«درباره معجزه در قرون وسطی بحثهای زیادی بین فرقه‌های مختلف از جمله فرانسیسیان و دومینیکنیان در گرفته بود. اغلب هر واقعه‌ای که جلب اعجاب می‌کرد و از همین جا وقوع آن به تأثیر مستیم اراده خدا منسوب می‌شد به سادگی بسیار معجزه می‌خواندند».[۱]

اگوستین که یکی از فیلسوفان قرون وسطی می‌باشد در مورد معجزات چنین می‌گوید:

«به یک معنا همه چیز اعجاز است این که عیسی آب را در جشن عروسی قانا به شراب مبدل ساخت همه کس را به تعجب وا می‌دارد و حال آن که آب باران همه ساله در تاکستانهای ما به شراب تبدیل می‌شود بی آن که کسی را متعجب سازد.[۲]

بعد از قرون وسطی نیز هم چنان بحث در مورد معجزات در میان متفکرین غربی باقی بود ومالبرانش معجزه را نقض قانون تلقی کرد و گفت :

همه امور که به دست خداوند انجام می‌گیرند یکسان تعجب‌انگیز هستند پس اگر معجزه را به عنوان امری اعجاب انگیز در نظر بگیریم لازم نیست آن را استثنایی در نظام قانون‌مند هستی بدانیم و اگر معجزه را به عنوان آیه و نشانه خدا تلقی کنیم و خدا-را تنها در معجزه وامور خارق العاده جستجو نمائیم سخت به خطا رفته‌ایم. او به آنها که بین امور طبیعی و امور ماورای

---

۱. روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، ص ۵۷۱.

۲. همان.

طبیعی فاصله‌ای عمیق قائل شده وخدا را تنها در ماورای طبیعت و کارهای خارق العاده جستجو می‌کنند حمله کرده و آنها را به نحوی متأثر از فلسفه ارسطو مبنی بر مؤثر بودن طبیعت می‌داند.[۱]

اسپینوزا فیلسوف غربی ای است که معجزات را به تأویل می‌برد و معتقد است که جوهر خدا و طبیعت واحد می‌باشد و تمایزی بین این دو قائل نیست. او در کتاب رساله درباره دین و دولت خود به بحث پیرامون معجزه پرداخته و فصل پنجم کتابش را به این امر اختصاص داده است و می‌گوید: کتاب مقدس علل قریبه اشیا را توضیح نمی‌دهد بلکه از اشیاء به نحوی سخن می‌راند که بتواند مردم را و خاصه مردم بی سواد را به ورع و تقوا سوق دهد معجزات گوناگون و تجلیات مختلف خداوند در ادیان از همین جا سرچشمه می‌گیرد. به عقیده مردم قدرت و مشیت الهی بیشتر در خوارق عادت و امور غیر طبیعی ظاهر می‌شود... آنها خیال می‌کنند که آن جا که طبیعت جریان عادی خود را طی می‌کند. خداوند فعالیتی ندارد بر عکس هنگامی که فعالیت خداوند ظاهر می‌شود قوای طبیعی از کار می‌ایستند. بنابراین عامه دو قدرت مشخص و جدا از هم فرض می‌کنند یکی قدرت خدا و دیگری قدرت طبیعت.

عامه مردم چنین تصور می‌کنند گمان می‌کنند که قدرت خداوند مانند قدرت پادشاه (مقتدر) است و قدرت طبیعت نیرو و انرژی می‌باشد.[۲]

در این جاست عقیده اساسی اسپینوزا در فلسفه ظاهر می‌گردد که خدا و طبیعت امر واحدی است. وی می‌گوید: اگر موسی (ع) می‌گفت فقط باد شرقی بود که از دریای احمر راهی برای بنی اسرائیل باز کرد در اذهان مردمی که تحت رهبری او بودند تأثیر خفیفی می‌کرد.[۳]

---

۱. خدا محوری، کاکائی، ص ۲۷۱.

2. Spinoza, The ologico, Political trea tise, (translated by R. H. M ELWES, NEVYORK 1955. (HAPVI. 810)

۳. تاریخ فلسفهٔ ویل دورانت، عباس زریاب، ص ۱۵۰-۱۴۹.

دیوید هیوم که یک فیلسوف آمپریست بود و شناخت را منحصر در حس می‌دانست، منکر اصل علیت بود و علیت را فقط یک مفهوم ذهنی می‌دانست که از تداعی معانی حاصل شده است و مصداق خارجی ندارد و آن چه در خارج است مقارنت بین دو پدیده است. او از این امر استفاده کرد تا راه را برای اثبات وجود خداوند ببندد. چرا که همه براهین اثبات وجود خداوند مستقیم و غیر مستقیم بر اصل علیت مبتنی می‌باشد[۱] و معجزات که در نزد متکلمین غربی برهانی بر اثبات وجود خداوند بودند نیز توسط او رد گردید.

وی در کتاب پژوهش درباره فهم انسان بخشی را به معجزات اختصاص داده است و از طریق انکار یقین آور بودن متواترات معجزات را به دلیل متواتر بودن آنهاانکار می‌کند.

هیوم در بخش دهم کتاب خود با عنوان MIRACLES «معجزات» بحث مفصلی را در مورد معجزات انجام داده است و در نهایت معتقد است که پذیرش وقوع معجزات توسط مردم از طریق عقل آنان میسر نیست و مردم تنها به خاطر داشتن ایمان است که معجزات را می‌پذیرند.

وی معتقد است ایمان شخصی خود نوعی معجزه است چرا که شخصی که به واسطه ایمان ترغیب شده که معجزات را بپذیرد می‌داند که یک معجزه مداوم در شخص خودش روی می‌دهد. چیزی که تمام اصول فاهمه‌اش را واژگون میکند و او را مصمم می‌کند.

جالب توجه است که هیوم بین معجزات و مأموریت الهی ارتباطی را پیدا می‌کند که دیگر فیلسوفان کمتر به آن توجه داشته‌اند. او پیشگویی و گرفتن الهام از عالم بالا را نوعی معجزه می‌داند و معتقد است که هر پیشگویی را نمی‌توانیم به عنوان یک دلیل و برهانی بر یک مأموریت الهی یا حجتی از طرف خداوند به کار بریم.[۲]

---

۱. تاریخ فلسفه، کاپلستون، اعلم، ج ۵، فصل ۱۴، ص ۲۷۶-۳۳۴.

2. D. HUME, AN ENQUIRY CONCER NIN6 HUMAN UNDER STANDING.

کانت (۱۷۲۴ م) که پدر فلسفه معاصر در غرب می‌باشد در مورد این که آیا معجزات می‌توانند دلیل و گواه بر یک دین باشند می‌گوید: معجزات نمی‌توانند دلیل و گواه یک دین باشند زیرا ما نمی‌توانیم به گواهانی که آن را تصدیق می‌کنند اعتماد داشته باشیم. هر ادعایی بی معنی و بی فائده است اگر مقصود از آن تعلیق و منع قوانین طبیعت که به تجربه رسیده‌اند باشد.[۱]

در میان متفکران دینی معاصر غربی «ریچارد و جیمز رُس» کسانی هستند که معجزات را دلیل بر وجود خداوند می‌دانند. جان هیک که متخصص در فلسفه دین می‌باشد، در کتاب خود با ذکر نام این دو فیلسوف به تبیین برهانهای اقامه شده از سوی متکلمین برای اثبات وجود خداوند پرداخته است و سپس به نقد و تحلیل این براهین می‌پردازد و در مورد برهان معجزات چنین می‌نویسد: گفته شده است که برخی رخدادهای خاص از نوعی که بسیاری از افراد خود شاهد آن بوده‌اند نظیر معجزات و اجابت دعا وجود خدا را ثابت می‌کند. بدون شک این امر از نظر روانی و روان‌شناسی درست است... که اگر یک رشته از رخدادهای موثر از این دست به عین و عیان مشاهده شوند مسلماً هر کس را هر قدر هم که شکاک باشد تکان داده و به سوی اعتقاد به وجود خدا سوق می‌دهد. لیکن بر اساس این قول نمی‌توان دلیلی متقن بر اثباتِ وجود خداوند که مورد قبول همگان باشد و آنانی که چنین حوادثی را تجربه ننموده‌اند اقامه نمود.[۲]

نیجل باربورتن نیز مانند جان هیک این برهان را مردود می‌داند و در کتاب اصول فلسفه نظری به طور مفصل به بحث پیرامون معجزات پرداخته است و می‌گوید: معجزه می‌تواند به عنوان یک دخالت الهی در جریان عادی حوادث تعریف شود که مستلزم شکستن یک قانون تثبیت شده در طبیعت است.

SELT. X, PART. 11, P. 497.

۱. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، عباس زریاب، ص ۲۵۳، تهران، ۱۳۶۹.

۲. فلسفه دین، جان هیک، بهرام راد، ص ۷۱-۷۰.

موحدین معمولاً معتقدند که خدا برخی معجزات را انجام می‌دهد که در عقیده رایج مسیحی شامل زنده کردن مردگان توسط عیسی، سیر کردن پنج هزار نفر و شفای آدم جزامی از مرگ و این قبیل امور می‌شود. اینها همه معجزاتی هستند که مسیح انجام داده است ولی اغلب توسط دین مسیحیت و ادیان دیگر ادعا می‌شود که حالا هم معجزات اتفاق می‌افتند.[۱]

اگر شخصی از پلی به طور اسرارآمیزی به درون رودخانه بپرد برگردد روی پل، پس این در واقع یک معجزه خواهد بود. به نظر او براهین زیادی علیه این سخن وجود دارد.

تقریر برهان

معجزات یا رخدادهای غیر عادی که در اثر دعا و نظیر آن حاصل می‌شود امدادهای غیبی که در زندگی افراد پدید می‌آید مانند شفای بیمار و یا ظهور برخی از حوادث غیر قابل کنترل و غیر قابل پیش بینی که به حل بعضی از معضلات اجتماعی منجر می‌شود و یا بروز برخی از بارقه‌های ذهنی که بعضی از مشکلات علمی را به طور ناگهانی برطرف می‌گردانند از جمله اموری هستند که به صورت مقدمه برای اثبات واجب توسط برخی از متکلمان غربی مسیحی به کار رفته است. به این بیان که نظیر حوادث یاد شده وجود دارد و این گونه از حوادث مبدأ و علت مادی و طبیعی ندارند. پس برای آنها علت و مبدئی مادی نیست. ناگزیر علت و مبدئی غیر مادی که سبب پیدایش آنها باشد وجود دارد.

گفتار دوم: دیدگاه متفکرین مسلمان

متکلمین و حکمای اسلامی همواره معجزه را برای اثبات نبوت به کار برده‌اند

۱.

و هرگز آن را در اثبات ذات واجب تعالی به کار نبرده‌اند. در قرآن مجید نیز همواره معجزات آیت و نشانه بر رسالت پیامبری است که داعیه نبوت نموده و بر نبوت خاصه آن نبی گواهی می‌دهد و چون نبوت خاص ثابت شود نبوت عام نیز در ضمن آن ثابت خواهد شد. زیرا هیچ خاصی بدون عام و هیچ مقیدی بدون مطلق نخواهد بود، ولی برخی از متکلمان مسیحی همان طور که ملاحظه شد معجزه را نظیر نظم دلیل بر اثبات خداوند دانسته‌اند و بیشترین انتقادهای کسانی که در غرب به نقد براهین پرداخته‌اند نیز متوجه این دو برهان است. آن گاه گروهی همین نقدها را متوجه براهین معروف بین حکما و متکلمین اسلامی پنداشته‌اند. در حالی که معجزه به عنوان کار خارق عادت و امری که به اصل علل و اسباب طبیعی و یا شناخته شده آن نتواند استناد کند برای کسی که قبلاً بر ذات واجب برهان اقامه نکرده باشد و برخی از اسماء و صفات او نظیر مدبر و هادی بودن وی را نپذیرفته باشد و یا حتی از اثبات نبوت عامه عاجز مانده باشد و نیز برای کسی که در اصل علیت تردید نموده و احتمال صرفه و اتفاق را بدهد و هم چنین معجزه برای اشخاصی که درک حسی را تنها راه آگاهی و معرفت علمی دانسته و دیگر دانسته‌ها را فاقد ارزش جهان‌شناختی می‌خوانند به شیوه‌ای منطقی بر ذات باری تعالی دلالت نمی‌کند.

این برهان اگر به برخی از براهین پیشین نظیر برهان امکان و وجوب بازگشت ننماید هرگز صلاحیت اثبات وجود را نداشته و اشکالات فراوانی بر آن وارد می‌شود از آن جمله:

۱ــ کسانی که رخدادهای غیر عادی را نیازموده باشند و تجارب مربوط به این حوادث به صورت یقینی به آنها منتقل نشده باشد می‌توانند در اصل وقایع یاد شده تردید نمایند.

۲ــ بر فرض قبول حوادث یاد شده استناد آنها به واجب و در نتیجه اثبات خداوند از این طریق میتواند محل شک و تردید باشد، زیرا استناد به واجب

در صورتی تام خواهد بود که اولاً: اصل علیت مورد اذعان بوده و معلول بودن حوادث یاد شده باشد،ثانیاً تمام راه‌های طبیعی و غیرطبیعی که می‌تواند به ایجاد آن‌ها منجر شود، تصویر گردد، ثالثاً علیت همه راههای تصویر شده به استثنای علیت واجب تعالی ابطال شود ولی طرح این برهان موجب شده است تا کسانی که در اصل علیت تردید دارند و از فهم و تفسیر عقلی آن عاجز هستند آن را مورد نقد قرار دهند. چه این که بر فرض قبول علیت چون راههای دیگر که در توجیه این گونه از حوادث می‌توانند موثر باشد ابطال نشده‌اند برهان یاد شده هم چنان ناتمام است.[1]

به نظر استاد جوادی آملی، عوامل ناشناخته همان گونه که در حوادث مربوط به درون وجود انسان اثر میگذارد در مورد حوادث بیرون از وجود او نیز می‌توانند وجود داشته باشند. شکافته شدن دریا و یارود توسط موسای کلیم (ع) و شکاف، زمین برای بلعیدن قارون و یا شق القمر به اشارات نبی خاتم (ص) و حوادثی نظیر رد و بازگشت خورشید اگر چه هر کدام حادثه‌ای غیر عادی اند ولیکن هر یک از آنها می‌تواند علتی ناشناخته داشته باشد که هنوز کشف، نشده و روزگاری دیگر ممکن است شناخته شود. حوادث غیر عادی و امدادهای غیبی در ایجاد یقین روان شناختی می‌تواند موثر باشد ولیکن این گونه از یقینها که همان آرامش و تمکین عملی است غیر از یقین علمی است که با ضرورت منطقی قرین و همراه است. در براهین عقلی به چیزی کمتر از یقین منطقی که تمکین نظری را تأمین می‌کند نمی‌توان اکتفا کرد.[2]

نظریه متکلمین معتزلی و شیعه

نتیجه آن که متفکرین اسلامی معجزات را دلیل اثبات نبوت نبی می‌دانند، ولی

---

۱. سلسله بحث‌های فلسفه دین، استاد جوادی آملی، ص ۹-۲۴۷.

۲. همان.

آن چه که مسلم است این است که معجزات می‌توانند به نحو غیر مستقیم دلالت بر وجود خداوندی قادر داشته باشند چرا که وقتی معجزه‌ای اثبات نبوت می‌کند در واقع اثبات اصل و ارتباط اصل و ارتباط انسانی با عالم غیب را ثابت می‌کند و این که شخصی نبی از سوی خداوندی قادر و حکیم برانگیخته شده است.

بنابراین معجزه به لحاظ منطقی تنها پس از اثبات و پذیرش بسیاری از اصول موضوعه مانند وجود واجب، ضرورت وجود نبی و معرفت دینی برای راهنمایی و هدایت انسانهایی که به طور مستقیم از آن محروم هستند بر نبوت پیامبر خاص که داعیه نبوّت دارد دلالت می‌نماید و بر اساس این اصول معجزه هرگز مخالف علیت و یا ناسازگار با قوانین جاری در هستی نبوده و بلکه خود به عنوان یک قانون و سنت ضروری عمل می‌نماید و می‌تواند به نحو غیر مستقیم تأییدی بر معرفت خداوند باشد.

اگر معجزه خارق اصل علیت باشد در این صورت به جواز صدقه و اتفاق حکم خواهد شد و با ورود اتفاق به عالم راه استدلال و برهان بر اصل وجود خداوند نیز مسدود خواهد شد.[۱]

معجزات و ترساندن دشمنان دین

در پاسخ به این سوال که آیا معجزات برای ترساندن دشمنان دین واقع می‌گردد یا خیر؟ مولوی معتقد است که معجزات به خاطر ترساندن دشمنان دین واقع گردیده‌اند.

وی در مثنوی داد سخن سر داده است که:

«موجب ایمان نباشد معجزات

بوی جنسیت کند جذب صفت

---

۱. سلسله بحث‌های فلسفه دین، جوادی آملی، ص ۲۴۹.

معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت پی دل بردن است.»[۱]

کسانی که به آیات قهر خداوند تمسک جسته‌اند معجزات را قهر و عذاب خداوند دانسته‌اند و دلیل وقوع آنها را ترساندن دشمنان دین می‌دانند و مولوی نیز از کسانی است که چنین تفکری دارند. وی معجزات را موجب ایمان افراد نمی‌داند. این در حالی است که در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد انبیاء معجزات را دلیل و گواه بر صدق ادعای نبوت خویش دانسته‌اند و از مردم خواسته‌اند که با توجه به این آیات ومعجزات که توسط آنان واقع می‌گردد به نبوت ایشان ایمان بیاورند. اساساً همه انبیاء الهی برای اثبات حقانیت سخن خود معجزاتی را آورده‌اند ولی این معجزات از گوناگونی برخوردار بوده است گرچه ممکن است یک پیامبر علاوه بر معجزه کراماتی را هم انجام بدهد ولی همان طور که قبلاً هم اشاره شد ما کرامات را در شمار معجزات ذکر نمی‌کنیم و آیات قهر و عذاب هم می‌تواند به عنوان امور خارق العاده در کنار کرامات انبیاء ذکر شود.

بخش سوم: اعجاز و نبوت

گفتار اول: رابطه اعجاز با اثبات و ثبوت نبوت در کتاب و سنت

مقام اثبات و مقام نبوت دو امر متفاوت می‌باشد و اگر ما بگوییم که معجزات باعث ثبوت نبوت می‌گردد بدین معنی است که انبیاء به واسطه انجام معجزات توانسته‌اند به مقام نبوت نائل گردند و تحقق امر نبوت منوط به انجام اعجاز به دست ایشان بوده است در حالی که چنین سخنی صحیح نبوده و در کتب کلامی و فلسفی چنین سخنی مطرح نگردیده است و نبوت موهبتی الهی می‌باشد و معجزات تنها می‌توانند در مقام اثبات آن چه که در عالم خارج و

---

۱. مثنوی مولوی، تصحیح و مقابله و همت: محمد رمضانی، سطر ۸

واقع تحقق یافته است استفاده شوند و هیچ نقشی در ثبوت امر نبوت ندارند و این گونه نیست که هر کس عمل خارق العاده‌ای انجام داد پیامبر خدا باشد بلکه باید قبلاً از طرف خداوند به عنوان نبی برگزیده شده باشد و بعد از این که ادعای نبوت کرد در پی تبیین رسالت خود به مردم و دعوت آنان به یکتاپرستی برای این که نشان دهد که از سوی خداوند مبعوث گردیده و قصد فریب مردم را ندارد معجزه‌ای را به اذن خداوند نشان دهد که باعث اثبات حقانیت و راستی سخن او باشد. هم چنان که در داستان روبرو شدن حضرت موسی (ع) با فرعون می‌بینیم که خداوند ابتدا به موسی (ع) می‌فرماید که ما تو را به مقام نبوت و حجت خود آراستیم. اکنون تو و برادرت با معجزات و آیاتی که به شما دادم از پی رسالت خود بروید و سستی در ذکر من روا مدارید.

«و اصطنعتک لنفسی اذهب انت و اخوک بایاتی و لاتنیا فی ذکری».[1]

و نیز در مورد رسالت حضرت عیسی به سوی بنی اسرائیل در قرآن کریم چنین آمده است.

«و یعلمه الکتاب و الحکمه و التوراه و الانجیل و رسولا الی بنی اسرائیل انی قد جئتکم بایه من ربکم».[2]

خداوند به عیسی تعلیم کتاب و حکمت کند و تورات و انجیل آموزد و او را به رسالت به سوی بنی اسرائیل فرسد که به آنان گوید من از جانب خدا به سوی شما معجزه‌ای آورده‌ام».

انبیاء از کجا می‌فهمند که پیامبر شده‌اند.

یکی از شاگردان امام صادق (ع) از آن حضرت سوال کرد انبیاء از کجا می‌فهمند پیامبر شده‌اند و به رسالت رسیده‌اند؟ حضرت فرمودند: «یکشف

---

۱. طه / ۴۱ و ۴۰.　　۲. آل عمران / ۴۹ و ۴۸.

الغطاء»[1] پرده برای آنان برداشته می‌شود. یعنی جا برای شک و تردید نیست تا شما بگویید با چه راه می‌فهمند زیرا بی پرده واقع را مشاهده می‌کنند، مانند آن که اگر کسی آفتاب را ببیند بدون تردید می‌فهمد که آن چه دیده شمس است.[2]

اثبات نبوت عامه و خاصه در قرآن کریم

مطالبی که تاکنون مطرح گردیده و تعاریفی که برای معجزه بیان شده است نشان می‌دهد که در حوزه اندیشه‌ها و تفکرات اسلامی معجزه همواره اثباتگر امر مهم نبوت بوده و می‌باشد و ما از اثبات نبوت در دو مقام به بحث می‌پردازیم .

مقام اول

آن جایی که در صدد اثبات اصل نبوت به معنای عام آن می‌باشیم و برای اثبات این اصل برهان اقامه می‌نماییم.

مقام دوم

در جایی است که درصدد اثبات نبوت خاصه می‌باشیم و می‌خواهیم نبوت یک پیامبر خاص را اثبات نماییم که این بعد از اثبات اصل نبوت می‌باشد. یعنی بعد از آن که ثابت کردیم که نبوت یک واقعیت محقق می‌باشد و به اراده خداوند واقع گردیده است قادر خواهیم بود که به اثبات نبوت یک پیامبر خاص بپردازیم و از وجود نشانه‌ها و قرائن پی به درستی ادعای او ببریم.

«لقد ارسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط»[3]

همانا پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و برایشان کتاب و میزان

---

۱. بحار، ج ۲، ص ۲۰۱، ج ۶۹ و ج ۲، ص ۲۰۵.

۲. تفسیر موضوعی قرآن، جوادی آملی، ج ۷، ص ۲۴۲.

۳. الحدید / ۲۵.

عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند».

این آیه شریفه بیان می‌کند که خداوند پیامبران را فرستاده است تا عدالت را به اجرا درآورند و این خود در واقع دلیلی بر ضرورت نبوت و نیاز بشر به ارسال رسل می‌باشد و نشان می‌دهد بشر مدنی الطبع نیاز به انبیاء دارد تا عدالت را برقرار کنند و فقط پیامبران هستند که با کتاب و میزانی که دارند میتوانند عدالت را برقرار کنند و همان طور که استاد مطهری به بحث در این زمینه پرداخته‌اند و ثابت کرده‌اند که عقل بشر از نظر عملی همیشه انسان را هدایت می‌کند به منفعت و مصلحت خودش و مادام که ایمان به یک اصولی در کار نباشد عقل آدم جز به منافع شخصی حکم نمی‌کند بنابراین عقل تنها کافی نیست و به علاوه مسئله فقط تعدیل زندگی مادی نیست و بشر نیاز به انبیایی دارد که در مسئله آخرت و نشئه باقیه و این که چه چیز برای آن نشئه مفید است و چه چیز مضر عقل کافی نیست[1] و این همان برهان لمّی بر اثبات نبوت می‌باشد که فلاسفه اسلامی آن را مطرح کرده‌اند.

همان طور که مطرح شد در این آیه مبارکه خداوند هم بهان لمّی بر اثبات نبوت ارائه کرده و نیاز بشر به انبیاء را ثابت می‌کند و هم با ذکر بینات که همانا معجزات و نشانه‌های پیامبری می‌باشد. برهان انّی بر اثبات نبوت ارائه کرده است، و هر معجزه‌ای که واقع می‌گردد دلالت بر صدق دعوی نبوت از سوی پیامبری خاص دارد و در عین حال که نبوت خاصه را اثبات می‌کند نشان می‌دهد که نبوت امری حق و ثابت می‌باشد و با اثبات نبوت خاصه نبوت عامه نیز به اثبات می‌رسد.

«و ما قدروا الله حق قدر اذقالوا ما انزل الله علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی نورا و هدی للناس».[2]

آنها که گفتند خدا بر هیچ کس ازبشر کتابی نفرستاده خدا را نشناختند. ای

---

۱. نبوت، استاد مطهری، ۵۴.

۲. انعام / ۹۱.

پیغمبر به آنها پاسخ بده که توراتی که موسی آورد در آن نور علم و هدایت خلق بود.

به نظر استاد مطهری در این دو نوع استدلال است: اول می‌فرماید که نشناخته‌اند خدا را آن چنان که باید بشناسند کسانی که می‌گویند خدا بر بشری رحم نکرده است. پس می‌خواهد بگوید که اگر کسی توحیدش درست باشد. اگر کسی خدا را بشناسد و خدا را خدا شناخته باشد چنین حرفی نمی‌زند که خدای باشد در جهان و خدا خدا باشد ولی بر بشر وحی نفرستد. این همان استدلال از خداست بر وجود نبوت و وحی.

این دیگر آئین نامه هم نیست که برای خدا معین شده باشد. در قسمت دوم استدلال می‌کند بر امور وجود و مجموعا چنین می‌شود نه خدا را شناخته است و نه این اثر موجود را تشخیص داده است که کتابهای آسمانی باشد. از هر دو راه استدلال شده است و به اصطلاح هم دلیل لمی آورده است (چون آن کسی که منکر بوده، خدا را قائل بوده گفت خدا بر بشر چیزی نازل نکرده، می‌گوید نه اگر تو خدا را شناخته بودی چنین حرفی نمی‌زدی) و هم دلیل انّی زیرا بعد هم استناد می‌کند به اثرشان به شاهد و دلیلشان که در خارج وجود دارد که کتاب آسمانی است[1] و قرآن کریم کتاب را دلیل و برهانی بر اثبات انبیاء می‌داند.

قرآن کریم معجزه را برهان می‌داند

«فذانک برهانان من ربک»[2] هنگامی که خداوند حضرت موسی (ع) را به سوی فرعون می‌فرستاد، فرمود این (عصا و ید بیضا) دو برهان از جانب خداوند به رسالت توست. بنابراین در پاسخ به کسانی که معجزات را به عنوان برهان نمی‌پذیرند باید گفت که خداوند دو معجزه بزرگ حضرت موسی (ع)

---

۱. نبوت، استاد مطهری، ۶۵ و ۶۴.

۲. قصص / ۳۳.

یعنی عصا و ید بیضا را برهان میداند که حضرت موسی (ع) می‌تواند از این براهین در جهت اثبات نبوت خویش استفاده نماید.

گفتار دوم: رابطه عقلانی بین اعجاز و نبوت

آن چه که مسلم است این است که معجزات خود به نفسه دلیل عقلی نیستند و معجزه را نمی‌توان برهان عقلی محض نامید بلکه از آن جهت که رابطه اعجاز با نبوت یک رابطه عقلانی است اعجاز می‌تواند به عنوان برهان عقلی استفاده شود و پیامبران نیز از همین ارتباط عقلانی که بین اعجاز و نبوت وجود دارد برای اثبات نبوت خویش از معجزات به عنوان برهان عقلی استفاده کرده‌اند.

صاحب خرد ابتدا باید قدرت تمییز خارق عادت را از اموری که به اسباب و علل عملی و قابل دسترسی حاصل می‌شود داشته باشد و از آن پس به ملازمه صدق دعوی با اعجاز آگاه باشد تا از این طریق بر ثبوت پیامبر یقین بیاورد.[۱]

معجزه نیاز به تحلیل عقلی ندارد

معجزه چون یک آیه و بینه است لذا برای همگان مفید است و قابل انکار نیست و هیچ چیز نمی‌تواند سبب انکار آن شود مگر عناد. گاهی ممکن است کسی یک برهان عقلی را به دلیل جهل انکار کند اما معجزه را جز به تجاهل نمی‌شود انکار کرد.

خداوند درباره قوم ثمود می‌فرماید که ما به آنها یک آیه روشن دادیم و آنها نسبت به آن معجزه ستم روا داشتند. در سوره اسرا آیه ۵۹ آمده است: «و آتینا ثمود الناقه مبصره فظلموابها.»

معجزه اگر چه از جهت فرق با علوم غریبه و نیز از لحاظ تلازم ضروری آن

---

۱. سلسله بحث‌های فلسفه دین، جوادی آملی، فصل ۹، ص ۲۵۳.

با صدق دعوی نبوت احتیاج به تأمل عمیق عقلی دارد لیکن از آن جهت که محسوس است نیازی به تحلیل عقلی ندارد. تا بر اثر دور بودن از حس قابل تردید بعضی باشد و معجزات نوعا چنین هستند.

معجزات ابتدائی و اقتراحیَ انبیاء

معجزات انبیاء گاهی ابتدائی بوده و زمانی اقتراحی، یعنی گاهی خود پیامبران بدون درخواست مردم معجزه‌ای نشان دهند و پیامبران نیز به اذن خداوند معجزه‌ای را محقق می‌ساختند. گرچه تعدادی از انسانها همانطور که با بررسی متون دعوت پیامبر به صحت آن پی برده و ایمان می‌آورند با تأمل در حال مدعی نبوت نیز به درستی دعوی وی مطلع شده و او را به عنوان پیامبر می‌شناختند و به او ایمان می‌آوردند بدون این که معجزه طلب کنند لیکن توده مردم اول با اعجاز صدق دعوی را ثابت می‌کردند سپس صحت دعوت را می‌پذیرفتند. اگر مردم عصری بعد از ظهور معجزه پیامبر آنان به وی ایمان نمی‌آورند خداوند به آنان مهلت لازم را می‌داد و اگر تمردشان هم چنان ادامه می‌یافت داوری نهایی را اعمال می‌کرد و آن مردم را به دست عذاب می‌سپرد.

معجزه شهادت قولی و فعلی خداوند بر رسالت انبیاء است.

شهادت خداوند به دو طریق تقریر می‌شود. یکی این که با لفظ بگوید که تو پیغمبری و دیگر این که کاری کند که سند نبوت پیامبر باشد. لذا هر دو کار را کرده است. در سوره «حم» رسول الله(ص) ادعای رسالت خود را با شهادت الله تثبیت کرده است و زمانی که فرمود من رسول خدا و فرستاده او به جانب شما هستم کسانی که منکر نبوت بودند ادعای او را نپذیرفتند و حضرت رسول (ص) به بینه و شاهد عادل خود که خداوند است استشهاد می‌کند: «کفی بالله شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب». (رعد / ۴۳) و نیز

آیات فراوان دیگر این شهادت لفظی خداوند به رسالت حضرت رسول(ص) آمده است: «یس والقرآن الحکیم انک لمن المرسلین». (یس ۱/ و ۲و۳).

البته خداوند به نبوت همه انبیاء شهادت میدهد و هر پیامبری که از سوی خداوند برگزیده می‌شود مورد تصدیق و تأیید حق تعالی می‌باشد. ولی شهادت قولی راه گشای وظیفه‌ای که انبیاء بر عهده دارند نیست چرا که منکران وحی و نبوت این گونه شهادتها را از باب اتحاد شاهد و مدعی می‌دانند که کسی که ادعای نبوت می‌کند خود بگوید که خداوند من را مبعوث کرده است و به این ادعای من شهادت داده است و این نمی‌تواند نبوت انبیاء را اثبات کند.

نوع دوم شهادت فعلی است که خداوند با فرستادن معجزات نبوت آنها را تصدیق می‌کند. معجزه از جنس تصدیق و گواهی است به عبارتی معجزه تصدیق عملی پیامبر به وسیله خداوند می‌باشد.[1]

البته اشکالی مطرح می‌شود و آن این که برای تصدیق عملی نیاز به موافقتی قبلی است یعنی اگر کسی بخواهد تصدیق فعلی کند که اگر من فلان کار خاص را انجام دادم انجام این کار به معنی تصدیق فلان امر است. اما ما در مورد معجزه چنین قراردادی را نداديم یعنی قبلاً خدا به کسی اظهار نداشته که اگر من خارق عادتی به دست فردی جاری ساختم این به منزله تصدیق ادعای آن فرد باشد.

قاضی عبدالجبار از متکلمین معتزله به این اشکال این چنین پاسخ می‌دهد همین که خارق عادت مطابق دعوی پیامبر است به منزله مواضعه مقدم است و فرقی نیست بین اینکه زید شفاهاً بگوید عمر و رسول من است و من او را تصدیق می‌کنم و این که عمر و زید بگوید اگر من رسول تو هستم دستت را روی سرت بگذار و زید هم چنین کند.[2] وی معتقد است که دلالت اعجاز بر

---

۱. تفسیر موضوعی قرآن، جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۹۳.	۲. همان.

تصدیق قوی‌تر از دلالت اسم است چون دلالت اشاره در تخصیص و تعیین قوی‌تر و از احتمال دورتر از دلالت اسم است همین طور است دلالت اعجاز و دلالت تصدیق به قول.[۱]

ارتباط معجزه با صدق نبیّ

نظریه متکلمین اشاعره

متکلمین اشعری معتقدند که خداوند عادتاً صدق را در پی معجزه خلق می‌کند.[۲] آنان به دلیل اعتقاد به شرعی بودن حسن و قبح و عدم اعتقاد به حسن و قبح عقلی نمی‌توانند ارتباط معجزه با صدق نبی را ثابت کنند زیرا دلات اعجاز بر صدق نبوت و پیامبری از این رهگذر است که عقل انسان ظاهر نمودن معجزه را در دست شخص دروغگو که تأیید و تصدیق وی می‌باشد بر خداوند قبیح و ناروا و یک امر محال و غیر ممکن بداند و اگر عقل چنین تشخیصی را نداشته باشد و نتواند چنین قضاوتی را انجام دهد تشخیص دادن دروغگو از راستگو برای احدی امکان‌پذیر نخواهد بود.[۳]

تفتازانی نیز از طریق اثبات نبوت را به طور مطلق برای منکرین نبوت معجزه می‌داند و نه غیر آن[۴] و در شرح المقاصد به اشکالاتی که ممکن است در این رابطه مطرح گردد پرداخته است. از جمله این که ممکن است ظهور معجزه به غرض تصدیق نبی نباشد بلکه مقصود از آن برای مثال لطف به مکلفی باشد یا معجزه را به خاطر نبی دیگری خداوند خلق کند... وی در پاسخ به این گونه شبهات می‌گوید: معجزه به منزله قول صریح خداوند می‌باشد به این که مدعی نبوت صادق و راستگو می‌باشد و البته صدق نبی

---

۱. المغنی، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۱۸۱.
۲. شرح مواقف، ایجی، ج ۸، ص ۱۰۳.
۳. البیان، خوئی، ج اول، ص ۶۴ و ۶۵.
۴. شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۹.

واجب نمی‌باشد مگر بعد از این که استحاله کذب بودن اخبار خداوند ثابت گردد که برای اثبات این امر دلیل سمعی کفایت نمی‌کند چرا که دور لازم می‌آید و دلیل عقلی هم نمی‌توانیم اقامه کنیم چون در این صورت باید قائل به قبیح بودن دروغ بر خداوند باشیم و این امر (به نظر اشاعره) محال است و جواب اجمالی به این اشکال آن است که ما یقین قطعی داریم به این که به دنبال ظهور معجزه علم به صدق و درستی ادعای نبی حاصل می‌گردد بدون توجه به این احتمالات چه در مقام نفی و چه در مقام اثبات.[1] ایجی هم با توجه به این که خود اشعری مذهب است در این زمینه شبهه‌ای را مطرح می‌کند که این شبهه و اشکال به مذهب خود اشاعره برمی گردد.

وی می‌گوید: اگر اشکال شود که چون انبیاء شهادت به صداقت و راستگویی خداوند داده‌اند خود صدق نبی متوقف به صدق خدا است و معجزه آن است که خداوند به وسیله آن نبوت و راستی انبیاء را تصدیق می‌کند بنابراین دور پیش می‌آید جواب می‌دهند که تصدیق رسول(ص) به وسیله معجزه است پس تصدیق فعلی می‌باشد و نه قولی و دلالت معجزه بر تصدیق دلالت عادی است که شبهه‌ای در آن ندارد.[2]

نقد اشاعره: اشاعره راهی برای اثبات نبوت ندارند.

واقعیت امر این است که اشاعره به دلیل عدم اعتقاد به حسن و قبح عقلی نمی‌توانند نبوت را اثبات کنند، یعنی نه از طریق عقل می‌توانند ضرورت ارسال رسل را اثبات کنند و برهان لمی اقامه نمایند و نه از طریق معجزات می‌توانند برهان انی اقامه کنند ونبوت را اثبات نمایند.

آیت الله خوئی در این زمینه می‌نویسد: معجزه در نزد کسانی می‌تواند دلیل و گواه نبوت باشد که به حسن و قبح عقلی معتقد باشند و در این مرحله

---

۱. شرح المقاصد، تفتازانی×ج ۵، ص ۱۶.

۲. شرح مواقف ایجی، ج ۸، ص ۱۰۳.

حکومت عقل را بپذیرند. ولی اشاعره که این حقیقت را منکرند و عقل بشر را بر حسن و قبح واقعی امور واقف و حاکم نمی‌دانند راه تشخیص و تصدیق نبوت به روی آنان بسته و مسدود می‌باشد.

این نظر که عقل از درک وتشخیص حسن و قبح و زشت و زیبائی واقعی عاجز و ناتوان است اشکالات و نتایج فاسد و نادرستی را در بردارد که یکی از آنها مسدود بودن راه انبیاء و تشخیص دروغگو از راستگو است.

فضل ابن روزبهان یکی از متکلمین اشعری پاسخ می‌دهد: کارناروا اگر چه عقلاً بر خداوند روا ومحال نیست ولی عادت و مشیت وی بر این جریان دارد که معجزه را همیشه در اختیار پیامبران راستگو ظاهر نمی‌گرداند. بنابراین راه تصدیق پیامبران و تشخیص دروغگو از راستگو حتی برای اشاعره نیز بسته و مسدود نخواهد بود.

آیت الله خوئی بعد از ذکر و بیان سخنان فضل بن روزبهان چهار اشکال به این سخن وارد می‌کند که عبارتند از:

۱ ــ عادت از امور حسی نیست و با حواس ظاهری قابل درک و حس نیست و تنها راه دریافت آن عقل است که اشاعره این راه را مسدود کرده‌اند چون در صورتی که عقل از درک حسن و قبح امور عاجز باشد تخلف از عادت را نیز بر خداوند محال نخواهد دانست.

۲ ــ پی بردن به این عادت همیشگی خداوند متوقف بر این است که پیامبران گذشته را که همگان دارای معجزه بودند در ادعایشان صادق و راستگو بدانیم. ولی اشاعره از هیچ راهی نمی‌توانند یقین و باور کنند که خداوند همیشه معجزه را در دست راستگویان ظاهر می‌سازد در نتیجه اعجاز در نظر آنان نمی‌تواند یک دلیل قابل اعتماد و اطمینان بخشی برای اثبات نبوت باشد.

۳ ــ وقتی که از نظر عقل انجام دادن عملی با ترک آن مساوی گردید و عقل نتوانست بر حسن و قبح آن عمل حکم نماید چه مانعی دارد که خدای قادر و

توانا خدائی که در برابر اعمالش هیچ گونه مسئول و مؤاخذ نیست و روش و عادت خویش را تغییر دهد و همان طورکه معجزه را به افراد راستگو داده بود در اختیار افراد دروغگو و حقه باز نیز قرار دهد.

۴ـ عادت از امور و پدیده‌ها نیست که در اثر تکرار به وجود می‌آید تکرار عمل نیز محتاج به مرور زمان می‌باشد. بنابراین نبوت نخستین پیامبر را که قبل به وجود آمدن این عادت بود به چه دلیل می‌توان اثبات کرد.[1]

نظریه متکلمین معتزلی و شیعه

متکلمین معتزلی و شیعی چون معتقد به حسن و قبح عقلی می‌باشند با مشکلاتی که اشاعره روبرو بودند مواجه نیستند و کذب را بر خداوند قبیح می‌دانند و عمل قبیح را بر خداوند عقلاً محال می‌دانند.

قاضی عبدالجبار از متکلمین معتزلی معتقد است که معجزه دلالت بر تصدیق مدعی نبوت می‌کند.[2]

شیخ طوسی از متکلمین شیعی معجزه را دلیل بر صدق سخن و ادعای نبی می‌داند و معتقد است که خداوند کسی را که به دروغ ادعای نبوت کند تأیید نمی‌کند و معجزه‌ای را به دست او جاری نمی‌سازد چرا که «تصدیق مدعی دروغین نبوت کذب ضار است پس خداوند چنین فردی را تأیید نمی‌کند»[3] به این معنی که کذبی است که دارای ضرر می‌باشد و نفعی هم در آن متصور نیست و اگر نبی دروغین را تأیید کند در واقع موجب ضلالت و گمراهی انسانها شده است و این از حکمت خداوند حکیم به دور است. ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز در مورد دلالت معجزه بر صدق نبی چنین می‌گوید: بدان که دلالت معجزه بر صدق صاحب معجزه بنا بر آن است که چون صدورش به محض اراده خاص الهی است بی واسطه اسباب عادیه باشد پس

---

۱. البیان، آیت الله خوئی، ترجمه نجمی و هریسی، ج اول، ص ۶۶-۶۴.
۲. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۱۶۸.
۳. تمهید الاصول فی علم الکلام، شیخ طوسی، ص ۱۰۱.

است. در بیان ذوق گوییم که همانند مشاهده و لمس با دست است این کار جز از طریق تصوف قابل درک نیست.[۱]

وی در کتاب «لقسطاس المستقیم» نیز سخنانی مشابه آن چه را در که در کتاب المنقذ من الضلال آورده گفته است و معجزات را غیر قابل اطمینان می‌داند و معتقد است که موجب فریب مردم می‌گردد.[۲]

همان طور که ملاحظه شده غزالی در این مورد دو دیدگاه متفاوت اتخاذ کرده است ولی برخی از نویسندگان که به بحث پیرامون نبوت پرداخته‌اند تنها دیدگاه دوم غزالی را مطرح کرده‌اند و نظر دوم او را که معجزه تأیید انبیاء است نه دلیل اثبات نبوت ایشان مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.[۳]

انگیزه غزالی از رد نقش اعجاز در اثبات نبوت

غزالی که از علمای بزرگ اهل سنت می‌باشد، او همواره تلاش می‌کرد که دیدگاههای کلامی تشیع به خصوص اسماعیلیان را که به شدت با آنان مخالف بود نقد کند. اسماعیلیان معاصر غزالی برای ترویج افکار خود فعالیت زیادی می‌کردند. و در جهت اثبات مقام امامت و تطبیق آن با شخصی که او را امام خود می‌شناختند همواره به دو چیز تمسک می‌کردند که عبارت بود از: ۱) نص صریح ۲) بروز نوعی معجزه و کرامت

غزالی تمام همت خود را به کار برد تا ضعف این دو سند را اثبات کند.[۴]

وی می‌گوید: ایمان و اعتقاد به وجود پیغمبر و اعتقاد به علمای امت انسان را از اعتقاد و ایمان به امام معصوم بی نیاز می‌سازد و برای اثبات صدق پیغمبر نیز طریقی وجود دارد که هم از نص صریح روشن‌تر و واضح‌تر است و هم از

---

۱. المنقذ من الضلال، غزالی، ص ۴۲.

۲. القسطاس المستقیم، غزالی، ص ۱۰۷.

۳. محمد تقی شریعتی، محمد خاتم پیامبران، غزالی، ج ۲، ص ۴۹۶، فلسفه وحی و نبوت، محمدی ری شهری، ص ۱۷۰.

۴. منطق و معرفت از نظر غزالی، دکتر دینانی، ص ۹۲.

ایی می‌تواند داشته باشد. اساساً جایی که کذب بی معنی باشد آیا صدق
تواند دارای معنی باشد. در مورد کلام نفسی چگونه می‌توان تحقق صدق
وجیه نمود.[۱]

موضع دوم غزالی

جزه نقشی در اثبات نبوت ندارد بلکه ادعای نبی را تأیید می‌کند.

ن که در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی معجزات را باعث اثبات نبوت
دیق ادعای انبیاء دانسته است، در کتاب «المنقذ من الضلال» بر این عقیده
ت که معجزات یقین آور نبوده و نمی‌توانند نبوت را اثبات کنند و تنها راه
ن به نبوت انبیاء شناخت علمی است و معجزات فقط می‌توانند این
اخت را تأیید کنند. غزالی می‌گوید: یقین به حقیقت نبوت را از این راه
ب کن نه از راه اژدها شدن عصا و شق القمر زیرا این مسائل هرگاه به
رت مجرد و منفرد مورد مطالعه قرار گیرند و با قرائن بی شمار و خارج از
تأیید نشوند به شکل سحر و جادو و خیال و اضلال الهی رخ می‌نمایند چه
اوند هر که را بخواهد هدایت می‌کند.

این که مسأله معجزه را که بر ذهن تو وارد می‌شود بررسی کنیم هرگاه
ان تو نسبت به معجزه متکی به دلیل باشد بسا استدلالی دیگر در تو شبهه
اد کند و ایمانت را از هم بپاشد. پس این گونه خوارق باید جزء دلیلها و
نی باشد که در دید تو نسبت به کل مسأله مورد استفاده قرار گیرد تا آن
م ضروری و حقیقی که به صورت معین قابل استناد نیست برایت حاصل
د مانند کسی که گروهی با هم به او خبر می‌دهند و او نمی‌تواند یقین خود
مربوط به شخصی از آنان کند. به نحوی که به هیچ یک از آنان منتسب
ت ولی در عین حال از تمامی آنان هم خارج نیست. ایمان قوی علیم همین

نطق و معرفت از نظر غزالی، دکتر دینانی، ص ۹۹ و ۱۰۰.

هر گاه مقارن دعوی شخصی شود مر اختصاص را از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از ملوک ادعا کند به جماعتی در حضور ملک رسالت ملک را به جانب ایشان و ایشان حجتی از او طلب کنند بر صدق این دعوی و او گوید: حجت من این است که ملک به خلاف عادت خود سه مرتبه برخیزد و بنشیند. و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماید این جماعت را و علم ضروری حاصل شود بـه تـصدیق مـلک مـر آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت معجزه است مر دعوی نبوت را.[۱] آیت الله خوئی در تفسیر البیان آورده‌اند اگر کسی به دروغ ادعای نبوت کند و خدا نیز او را پشتیبانی کند و به سلاح معجزه مجهز سازد در این صورت مردم را به سوی جهل سوق داده و باطل را ترویج کرده و این هم نسبت به ساحت قدس خدای حکیم محال می‌نماید. و هرگز از وی صادر نخواهد گردید.[۲]

به نظر استاد مطهری وقتی شخصی می‌آید و می‌گوید مردم من از طرف خدا هستم با توجه به این که خداوند بر همه افعال بشر آگاه است بنابراین این ادعای شخص در حضور خداوند انجام شده است، هنگامی که برای اثبات مدعای خود کار خارق العاده‌ای انجام داد... حتماً دلیل صدق او خواهد بود زیرا اگر دروغ می‌گفت خداوند نباید بگذارد این کار انجام گیرد.[۳]

استاد مصباح یزدی نیز معتقدندکه اگر کسی در ادعایش دروغگو باشد و خدامعجزه را به دست او جاری کند موجب گمراهی مردم شده است و این خلاف حکمت الهی است.[۴]

پیامبران الهی هرگاه معجزه‌ای آورده‌اند آن را دلیلی بر حقانیت سخن خود گرفته‌اند و حرف حضرت شعیب این بود که شما بـنده‌اید و مـعبودی جـز

---

۱. سرمایه ایمان، ملاعبدالرزاق لاهیجی، ص ۹۵.
۲. البیان، آیت الله خوئی، ص ۲۷-۳۶.
۳. آشنایی با قرآن، تفسیر سوره حمد و بقره، استاد مطهری، ص ۱۵۳.
۴. محمد تقی، مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۱۳۲.

خدای سبحان ندارید و برای شما برهان عقلی و معجزه آمد که هم رسالت خاصه و عامه را هم عبودیت شما ربوبیت حق را اثبات می‌کند با برهان عقلی صحت دعوت به معارف الهی و یا معجزه صدق دعوای نبوت ثابت می‌گردد شما نه می‌توانید رسالت مرا انکار کنید و نه می‌توانید در برابر خدا استکبار نشان دهید.[۱]

شبهه امام فخر رازی در مورد نقش اعجاز در اثبات نبوت

امام فخر رازی در کتاب مطالب العالیه شبهات مهمی را در ارتباط با معجزه مطرح کرده است که تعداد کثیری از این شبهات به رد تأثیر اعجاز در اثبات نبوت انبیاء بر می‌گردد. ولی متأسفانه وی به پاسخ این شبهات نپرداخته است به گونه‌ای که خواننده کتاب در هاله‌ای از ابهامات و شبهات رها می‌شود.

یکی از مهم‌ترین شبهات او که در مورد ارتباط اعجاز با نبوت انبیاء می‌باشد در ذیل مطرح می‌گردد: کسی که فاعل این معجزات است از دو حال خارج نیست یا پیامبر است یا غیر پیامبر می‌باشد. اگر پیامبر باشد محتمل است که قدرت او بر خلق این معجزات از ویژگیهای مزاج او بوده است. (یعنی در مزاج او یک ویژگی وجود داشته باشد که به واسطه آن ویژگی شخص بتواند معجزه را ایجاد نماید) نه این که معجزه منسوب به امری خارج از ذات او بوده باشد یا این که امر دیگری غیر از شخص پیامبر عامل ایجاد اعجاز بوده باشد و آن غیر یا جوهر جسمانی مادی است و یا موجودی مجرد است و اگر جسم مادی بوده باشد از دو حال خارج نیست یا جسم عنصری است مانند داوری مخصوصی که تأثیر می‌کند و یا جسم فلکی است که عبارتند از تقارن‌ها واتصالاتی که در سیارات و ثوابت حاصل می‌شوند یا مخلوطی از این دو قسم می‌باشند و یا جسم دیگری غیر از این دو قسم که آنها

---

۱. تفسیر موضوعی قرآن، آیت الله جوادی آملی، ج ۷، ص ۲۰۱.

را فرشته می‌نامند که فرشتگان اجسام نورانی ای هستند که در عالم بالا بوده و می‌توانند اعمال شاق و عجیبی را انجام بدهند و یا آن که آن غیر موجود مجردی است که یا از ارواح پست می‌باشد که عبارتند از: جن و شیاطین یا از ارواح عالم بالا (عالی) هستند که عبارتند از: عقول و نفوس...

و خلاصه سخن فخر رازی این است که اگر این احتمال وجود داشته باشد که معجزه‌ای را که پیامبر انجام می‌دهد مستند به این امور مذکوره باشد نمی‌تواند ارتباط پیامبر با خدا را اثبات کند و لذا طبق قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» نمی‌توان معجزاتی را که در آن چنین استحمالاتی می‌رود دلیل بر صدق نبوت دانست.[1]

جواب به شبهه امام فخر رازی: اگر خداوند به کسی که ادعای نبوت می‌کند قدرتی بدهد و او بر اساس آن قدرت مردم را گمراه کند و کسی هم نتوانسته باشد کذب او را اثبات کند اخلال به حکمت الهی لازم می‌آید که عبارت است از عدم ارشاد آنان (مردم) و رساندن به کمالات عالیه انسانی. بنابراین وقتی می‌بینیم شخصی معجزه‌ای را نجام می‌دهد و عمل خود را مستند به خداوند می‌داند و از این راه قصد هدایت و راهنمایی مردم را دارد. قطعاً این حقیقت به دست می‌آید که چنین کسی فرستاده خدا است. زیرا اگر سخن و ادعای او دروغ بود و مردم را گمراه می‌کرد بر خداوند واجب بود که قدرت معجزه را از او بگیرد و به او امکان اضلال مردم را ندهد.[2]

نقش اعجاز در ابعاد مختلف رسالت رسولان الهی

شکی نیست که اعجاز شاهد و پشتوانه رسالت انبیاء است. منتهی سخن دراین است که رسالت انبیاء گاهی در تبلیغ و بیان عقاید از مبدأ تا معاد است و گاهی در مسائل اخلاقی می‌باشد اعم از بیان صفات زشت و یا صفات حمیده

---

۱. مطالب العالیه، امام فخز رازی، ج ۸ ص ۵۴.
۲. تقدیر درس استاد آیت الله مرعشی.

و ارزنده انسانی.کما این که بخشی از آیات قرآن نیز در این مسائل وارد شده و گاهی هم در بیان احکام حلال و حرام راه روش در عبادات و معاملات و سیاسات و به طور کلی در این بخش طریق رسیدن به کمال و سعادت انسانها را بیان می‌کند و می‌گویند: ای انسانها همانا این راه و روشی که ما از طریق خدا برای بیان شما می‌کنیم.[۱]

نتیجتاً محور تبلیغ و رسالت رسولان که معجزات انبیاء برای کدام یک از این سه امر نقش بیشتری دارد. آن چه مسلم است عقائد و معارف را باید هر فردی بر اساس عقل و برهان بپذیرد و در مورد مسائل اخلاقی از قبیل بیان صفات زشت مانند تکبر و حسد و تفاخر و... و یا بیان صفات ملکات نیک مثل عدالت و عفت و... از جمله مسائلی است که فطرت هر انسانی این امور را می‌پذیرد.

فقط می‌ماند رسالت انبیاء در بعد احکام و بیان حلال و حرام و به عبارت دیگر بیان و ابلاغ صراط مستقیم برای مردم مثلاً واجباتی را از قبیل نماز و روزه و حج و... آن هم با کیفیات خاصی که برای مردم بیان می‌کنند و یا محرماتی را گوشزد می‌کنند که مردم از علت و فلسفه آن بی خبرند و نیز امور فراوانی را به عنوان مستحب و یا مکروه معرف می‌نماید. و به طور کلی برای تمام حرکات و سکنات انسانی یک باید و نباید اعم از الزامی و غیر الزامی را به عنوان صراط مستقیم ذکر می‌کنند گر چه این مطالب هم به طور کلی منافات با عقل انسانی ندارد اما کدام عقل است که بتواند از فلسفه احکام کاملاً مطلع شود و نتیجتاً انبیاء مسائل فراوانی را به عنوان وحی و رسالت الهی در بعد احکام بیان می‌کنند که مافوق درک عقول انسانها است.

در چنین حالی طبعاً هر انسان عاقلی بدون مدرک و شاهد گوش به کلام طرف مقابل نخواهد کرد. مثلاً ما می‌نگریم که مردم دارو و درمان را از هر

---

۱. انعام / ۱۵۱.

فردی نمی‌پذیرند بلکه برای قبول نمودن کلام طرف مقابل یک دلیل واضح و روشن طلب می‌کنند چون راهی را می‌خواهند کژبروند که عقل آنها به صلاح و فساد آن نمی‌تواند حکم کند.

پس انبیاء برای این امر مهم لازم است معجزاتی داشته باشند تا مردم با اطمینان خاطر این راه را بپیمایند و در رسالت الهی شک و تردید به خود راه ندهند. پس معلوم شد که معجزات یک پشتوانه محکمی است برای تعبد و تسلیم بودن مردم نسبت به اوامر و نواهی انبیاء در زمینه بیان احکام.

البته اصول و پایه‌های مسائل اعتقادی و اخلاقی برای هر انسان صاحب فکری روشن و از علت و فلسفه آن آگاه است. به خلاف احکام الهی که فلسفه و علت آن برای ما کاملاً روشن نیست و به همین دلیل باید آن را تعبداً بپذیریم زیرا پشتوانه این احکام همان معجزات انبیاء است.[۱]

اشکال متواتر بودن معجزات انبیاء

برخی از منکرین نبوت چنین شبه می‌کنند که اگر هم بپذیریم که معجزات در زمان وقوع خود دلالت بر نبوت انبیاء داشته‌اند و این شامل حال حاضرین و ناضرین بر معجزات می‌باشد و معجزات نمی‌توانند نبوت را برای غائبین اثبات کنند چرا که قوی‌ترین طریق نقل تواتر می‌باشد که آن هم مفید یقین نیست.[۲]

این اشکال در بسیاری از کتب کلامی نقل شده است[۳] و همان طور که گذشت هیوم هم اشکال متواتر بودن را در مورد معجزات مطرح کرده بود و در این میان اندیشمندان اسلامی هر یک به نحوی به این اشکال پاسخ داده‌اند.

---

۱. پیامبران و اعجاز قرآن، اقای اوسطی، ص ۱۲۶-۱۲۱.

۲. شرح المقاصد تفتازانی، ج ۵، ص ۱۵.

۳. از جمله در کتاب: النبوات و مایتعلق بهما، فخرالدین الرازی، تحقیق: الدکتور احمد حجازی السقا، ص ۱۳۳ تا ۱۳۹.

سخنی در مورد متواترات و پاسخ به اشکال

در منطق ارسطویی متواترات جز یقینات بوده و قضایایی هستند که عده کثیری آنها را نقل کرده‌اند وما عادتاً (نه منطقاً و عقلاً) میدانیم که تبانی همه مخبرین بر این که سخن کاذبی بگویند محال است پس چنین قضیه‌ای بر ما که خودمان آن را مشاهده نکرده‌ایم یقین آور خواهد بود.

ابن سینا (۳۷۰ــ ۴۲۸ هـ) متواترات را چنین تعریف می‌کند: اما متواترات آن مقدماتی بودند که به گواهی بسیار کس درست شده بود مر خرد را. چنان که دانسته‌ایم که اندر جهان مصر است و بغداد هر چند ندیده‌ایم و شرط تواتر آن است که‌اندر وی شک نیفتد.[۱]

خواجه نصیر الدین طوسی (۵۹۸ هـ) در اساس الاقتباس آورده است: متواترات چنان که بغداد موجود است به نسبت با کسی که آن جا نرسیده باشد یا چنانک سقراط موجود بوده است و اعتبار در این صنف حصول یقین را برد نه کثرت امتحان یا عدد شهود را.[۲]

مرحوم مظفر در شرایط تواتر آورده است همان طور که باید تواتر مخبرین بر کذب محال باشد تواتر ایشان بر خطا هم باید محال باشد چون ممکن است عده کثیری مشاهده امری باشند و همه هم در فهم واقعیت آن به خطا رفته باشند مثلاً ناظر اعمال شعبده بازی باشند که قصد او فریب دادن آنهاست و آنها هم به خطا همه کارهای او را واقعی پنداشته و برای دیگران هم نقل می‌کنند.

او متواترات را قضایایی می‌داند که نفس با آنها تسکین می‌یابد و شک برطرف می‌گردد و جزم قاطع حاصل می‌شود.[۳]

جرجانی در مورد تواتر چنین می‌گوید: ضابطه در تواتر عدد معین نیست بلکه حصول علم است پس اثبات علم به وسیله تواتر مصادره به مطلوب

---

۱. رسالهٔ منطق دانشنامهٔ علایی، ابن سینا، ص ۱۱۴.

۲. اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۴۵.

۳. منطق، مظفر، ص ۲۸۲

می‌باشد.[۱]

دو نوع تواتر را به حصر عقل میتواند لحاظ کرد یکی آن که مشهود واقعه آن را گزارش کنند، دوم این که مخبرین از مخبرین دیگر گزارش واقعه را بدهند.[۲]

بنا بر آن چه که علماء در مورد تواتر گفته‌اند حصول یقین دارای شرایطی می‌باشد هر خبری را شنیدیم نمی‌توانیم خبر متواتر بنامیم و در عین حال ما اذعان داریم که اجتماع همه راویان بر دروغ محال عقلی نمی‌باشد بلکه محال وقوعی است. شهید صدر در توضیح این مطلب می‌فرمایند: «منطق ارسطویی امتناع اتفاق تعداد بسیار از مردم بر کذب راتصدیق اولی می‌داند و این تصدیق است که اساس اطمینان یقینی ما به این حوادث است و شباهت به قاعده الاتفاقاتی دارد یعنی همان طور که اتفاق دائمی نیست کذب هم دائمی نمی‌باشد، ولی این هم در حقیقت یک تصدیق استقرایی است نه تصدیق عقلی اولی و در نفی عقلی و اولی بودن این تصدیق همان مناقشاتی را که در باب قضیه الاتفاقی آورده‌ایم کافی است. قضیه متواتر در نظر ما چیزی جز یک قضیه استقرایی نیست.[۳]

و یقین در اصطلاح منطقی عبارت است از اعتقاد جازمی که مطابق واقع باشد و احتمال نقیض آن نرود و از سر تقلید نباشد و الیقین بالمعنی الاخص و هو الاعتقاد المطابق للواقع الذی لا یحتمل النقیض لاعن تقلید.

با توجه به مطالبی که در مورد تواتر و شرط یقین مطرح گردید پاسخ کسانی که به متواتر بودن معجزات در مورد کسانی که معجزات را ندیده‌اند و در موقع وقوع معجزه غائب بوده‌اند اشکال وارد کرده‌اند این است که معجزات در صورت متواتر بودن یقین آور می‌باشند و در این مورد شبهه‌ای

---

۱. شرح مواقف، ایجی، ج ۸ ص ۲۴۱.
۲. الاربعین فی اصول الدین، فخر رازی، ص ۳۰۵.
۳. الاسس المنطقیه الاستقراء، شهید صدر، ص ۳۸۸.

وارد نیست و هیوم و امثال او اگر به حقایق دینی برسند و خود را از حصار تنگ و تاریک تجربه گرایی رها کنند و با براهین متقن عقلی اصول توحید و نبوت را بپذیرند با شنیدن خبر متواتر از وقوع معجزه بـه دست یکی از پیامبران خداوند هرگز احتمال کذب آن را نخواهند داد.

اثبات نبوت خاصه فقط از طریق برهان انی میسر می‌باشد.

از آن جایی که نبوت خاصه نبوتی است که شخص معینی در عالم خارج متصف به آن می‌گردد که در این جا مراد می‌تواند نبوت خاتم الانبیا محمد بن عبدالله باشد و یا مراد نبوت هر یک از پیامبران الهی می‌تواند باشد ولی نبوت خاصه نبوتی است که اختصاص به شخص معینی ندارد. برای نبوت عامه هم برهان لمّی و هم برهان انّی اقامه می‌شود ولی برای نبوت خاصه برهان لمّی نمی‌تواند اقامه کرد.

ملا عبدالرزاق لاهیجی از متکلمین شیعی مذهب می‌باشد که در کتاب سرمایه ایمان به بحث در این مورد پرداخته است و معتقد است که ثبوت دعوی نبوت را راهی به غیر از معجزه نیست، ولی علت این مسئله را در آن می‌داند که دعوت پیامبر خصوصیتی است موهبی نه کسب، و عقل را هیچ گونه اطلاعای به اسباب آن خصوصیت نیست تا استدلال لمی بر او تواند کرد. پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انی که راه اثر به مؤثر باشد و اثری که دلالت کند بر خصوص موثر باید که مخصوص باشد به آن موثر خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او مماثل باشد با سایر افراد بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعم از نبوت است دلالت به خصوص نبوت نکند.

بلکه چیزی که دلالت به خصوص نبوت تواند کرد اثری است که مخصوص نبی باشد من حیث النبوه و آن تواند بود مگر به معجزه مقترن به

دعوی نبوت.[1]

به نظر استاد جوادی آملی چون نبوت خاصه امری شخصی است که در خارج تحقق می‌یابد بحث فلسفی پیرامون آن میسر نیست و اقامه برهان در مقام نفی یا اثبات آن ممکن نیست چرا که آن چه که در مقدمات برهان متغیر است این است که کلی دائمی باشد ولی برای شخصی که در خارج است و متغیر بوده و زوال‌پذیر می‌باشد نمی‌توان برهان اقامه کرد.[2]

البته این مسئله در مورد برهان عقلی محض مطرح گردیده است و به عبارتی برهان لمی نمی‌توان اقامه کرد ولی ایشان معجزات را دلیل و نشانه نبوت انبیاء می‌دانند و معتقدند که معجزه دلیلی عقلی بر نبوت خاصه پیامبران است و بهره وری کامل از آن تنها برای صاحبان خرد و اندیشه ممکن می‌باشد و کسانی که تنها به دیده حسی بر معجزه بنگرند و از تأمل عقلی که با استفاده از مبانی مذکور حاصل می‌شود محروم بمانند هر چند که به دیده اعجاب و شگفتی بر معجزه بنگرند و به آن بگروند علی رغم اعجاب و گرایش شناختی یقینی که مصون از تردید و شک باشد نسبت به نبوت خاصه پیدا نمی‌کنند.

گفتار سوم: معجزه تنها راه اثبات نبوت انبیاء یا یکی از راهها

اگر متکلمین اسلامی بر این عقیده می‌باشند که تنها راه اثبات نبوت انبیاء معجزات می‌باشند و در این باب هم در کتب اسلامی اشاعره و هم در کتب امامیه نظریاتی ارائه شده است ولی برخی از اندیشمندان اسلامی معجزه را یکی از راههای اثبات نبوت انبیاء می‌دانند و راهها و نشانه‌های دیگر را در کنار معجزه مطرح کرده‌اند و حتی بعضی از آنان معجزه را دلیل اثبات نبوت یک نبی نمی‌دانند بلکه آن را فقط موید و تأیید کننده انبیاء می‌دانند.

---

۱. سرمایه ایمان، لاهیجی، ص ۹۶.

۲. مجموعه مقالات هزارهٔ ابن سینا، جوادی آملی، ص ۳۳.

دیدگاه اول: تنها راه اثبات نبوت انبیاء معجزه است.

الف) نظریه اشاعره

تفتازانی از متکلمین اشعری می‌گوید طریق اثبات النبوه علی الاطلاق علی المنکرین هو المعجزه لاغیر. و هذا لاینافی خلق العلم الضروری وری بها او ثبوتها باخبار من نبی آخر او کتاب.[1]

به نظر تفتازانی تنها راه اثبات نبوت کلی معجزه می‌باشد و این مسئله با خلق علم‌ضروری و اثبات نبوت توسط نبی دیگر با کتاب آسمانی ای که قبل از او بوده منافاتی ندارد. چرا که به عقیده او گاهی خداوند علم به حق بودن یک پیامبر را در قلب کسی می‌اندازد و گاهی نبوت یک پیامبر توسط پیامبر معصوم دیگر یا توسط کتاب آسمانی قبلی اثبات می‌شود مثل خبر تورات و انجیل از نبوت پیامبر اکرم (ص) و خبر حضرت عیسی از نبوت هارون.

تفتازانی به دنبال این سخنان به نظر امام الحرمین جوینی اشاره کرده و می‌نویسد: علت این که امام الحرمین معتقد است غیر از معجزه هیچ دلیلی برای اثبات نبوت وجود ندارد این است که معجزه نسبت به همه انبیاء به طور مطلق حجت می‌باشد و معجزه در مورد انبیایی که قبل از آنان نبی و کتابی نبوده است نیز حجت می‌باشد.[2]

و نیز برخی معتقدند که اگر پیامبری با معجزه تأیید نشود نباید سخن او را پذیرفت «لولا التاید بالمعجزه لما وجب قبول قوله».[3]

ب) نظریه معتزله

از متکلمین معتزله، صاحب مغنی نیز معجزه را تنها راه اثبات نبوت و راستی سخن یک نبی دانسته و معتقد است که تنها غرض از ظهور معجزات هم

---

۱. شرح المقاصد تفتازانی، ج ۵، ص ۱۹.

۲. شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۹.

۳. [illegible] شرح تفتازانی و عقاید نسفیه، ص ۱۳۵.

تصدیق نبی است و اگر معجزه به منظور دیگری هم انجام شود در این صورت ما در تمییز بین مدعی نبوت و نبی راستین ملاک دیگری در اختیار نداریم پس به منظور ممانعت از ایجاد شبهه نباید غرض دیگری از آن در نظر باشد.[۱]

ج) نظریه شیعه

البته نظر بسیاری از متکلمین شیعه نیز بر این است که تنها راه اثبات نبوت انبیاء و تصدیق آنان معجزه است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی طریق معرفت صدق مدعی نبوت را در ظهور معجزه منحصر دانسته است. وی علت این امر را در آن می‌داند که نبی هم بشر می‌باشد و آثار و کمالات او شبیه افراد دیگر می‌باشد و از وجود کمالات در او نمی‌توانیم به نبوت او پی ببریم و چیزی که می‌تواند دلالت بر خصوص نبوت کند اثری است که مخصوص نبی باشد من حیث النبوه و آن چیزی جز معجزه مقترن به دعوی نبوت نیست. بنابرانی راه اثبات نبوت منحصر در ظهور معجزه می‌باشد.[۲]

خواجه نصیر الدین طوسی هم راه شناخت نبی راستین را ظهور معجزه به دست آن نبی می‌داند و علامه حلی در شرح سخن ایشان آورده است یگانه راه شناخت ظهور معجزه به دست اوست.[۳]

سید مرتضی نیز معتقد است که برای شناخت پیامبر راهی جز معجزه نمودن نیست «ولا طریق الی معرفه النبی الا بالمعجزه».[۴]

---

۱. المغنی فی‌ابواب التوحید و العدل، قاضی عبدالجبار، ج ۱۵، ص ۱۷۳.
۲. سرمایهٔ ایمان، ملاعبدالرزاق لاهیجی، ص ۹۶ و ۹۳.
۳. کشف المراد، شرح تجدید الاعتقاد خواجه، علامه حلی، مقصد چهارم.
۴. تمهید الاصول، سید مرتضی علم الهدی، ص ۳۱۵.

دیدگاه دوم: معجزات یکی از راههای اثبات ادعای نبوت انبیاء می‌باشد.

الف) نظریه تفتازانی

برخی از متکلمین اشعری راه اثبات نبوت انبیاء را منحصر در معجزه دانسته‌اند ولی در میان آنان متکلمینی هستند که راههای دیگری را هم مطرح کرده‌اند از جمله آنان تفتازانی می‌باشد که در کتاب شرح المقاصد علاوه بر معجزات انبیاء دو راه دیگر را مطرح می‌کند.

او اگر چه ابتدا راه اثبات نبوت را به طور مطلق معجزه می‌داند ولی در ادله این مطلب دو راه دیگر را هم مطرح می‌کند و معتقد است گرچه راه اثبات نبوت معجزه می‌باشد ولی علاوه بر آن دو راه دیگری نیز وجود دارد که از این دو راه هم می‌توان پی به درستی ادعای انبیاء برد. یکی از راهها خلق علم ضروری توسط خداوند در برخی از افراد می‌باشد و طریق دیگر خبری است که توسط کسی که عصمت از دروغ او ثابت شده است مانند نص تورات و انجیل در مورد نبوت پیامبر اکرم و نیز خبر دادن موسی نبوت هارون را. وی در پایان اضافه می‌کند که معجزات به طور مطلق در مورد تمام انبیاء می‌تواند دلیل اثبات ادعای ایشان باشد ولی دو طریق دیگر در مورد تمام انبیاء صدق نمی‌کند چرا که در مورد انبیایی که قبل از ایشان پیامبر و کتابی نبوده است نیز معجرات می‌توانند اثبات نبوت ایشان را بکنند.[۱]

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تلخیص المحصل به نظر امام فخر رازی جاحظ و غزالی از متکلمین اشعری اشاره کرده است و از امام فخر رازی، چنین نقل می‌کند: الطریق الثانی فی اثبات نبوه علیه السلام الاستدلال با خلاقه و افعاله واحکامه و سیره فان کل واحد منها و ان کان لایدل علی النبوه لکن مجموعها مما یعلم قطعاً انه لا یحصل الا للانبیاء و هذا طریقه اختارها الجاحظ و ارتضاها الغزالی فی کتباه «المنقظ من الاضلال».[۲]

---

۱. شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۹.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۵۱.

ب) نظریه امام فخر رازی

امام فخر رازی معتقد است که به جز معجزه طریقه دیگری برای اثبات نبوت وجود دارد و آن استدلال به اخلاق و رفتار و سیره زندگی پیامبر می‌باشد. به نظر وی هر یک از این امور به تنهایی نمی‌تواند ملاک تمییز باشد ولی از مجموع آنها می‌توان فهمید که همه این اوصاف نمی‌تواند در کسی جز انبیاء جمع گردد و راه اثبات نبوت پیامبر اکرم اخلاق و رفتار و سیره زندگی ایشان می باشد او می‌گوید: جاحظ و به دنبال وی غزالی این طریق را برای اثبات نبوت اختیار کرده‌اند.

ج) نظریه غزالی

غزالی اصل معجزات را پذیرفته است ولی آن را یقین آور نمی‌داند و تنها راه یقین را شناخت علمی می‌داند. وی به طور کلی سه راه را مطرح می‌کند که یکی راه معجزات است البته نه برای اثبات نبوت بلکه صرفاً برای تأیید ادعای او و راه دوم راه شناخت علمی می‌باشد که از طریق بررسی و مطالعه ابعاد شخصیت او از نظر فردی و اجتماعی به دست می‌آید. راه سوم عبارت است از کشف و شهود باطنی که این راه قطعی‌ترین راه شناخت می‌باشد ولی چون راهی است که کاملاً شخصی می‌باشد قابل بیان علمی نیست.

غزالی در کتبا المنفذ من الضلال چنین می‌گوید:

اگر در مورد شخص خاص تردید در نبوتش داشته باشی نمی‌توانی یقین به ارتباطش با وحی پیدا کنی مگر در صورتی که ابعاد مختلف شخصیت او را از نظر فردی واجتماعی مورد بررسی و مطالعه قرار دهی. و این بررسی از دو راه ممکن است یکی این که شخصاً از نزدیک او را ببینی و یا این که به وسیله گزارشهای متواتر به گونه‌ای که مانند از نزدیک دیدن، خصوصیاتش مشهود گردد.

بنابراین وقتی فقه و طب بدانی می‌توانی فقها و اطبا را با دیدن حالت و

شنیدن اقوال آنها بشناسی و با دانستن قسمتی از این دو علم و مطالعه کتب شافعی و جالینوس می‌توانی علم بدیهی و شناخت حقیقی نه تقلیدی پیدا کنی که شافعی فقیه و جالینوس طبیب بوده.

هم چنین وقتی معنای نبوت را درک کنی و با دقت کامل قرآن و اخبار را مورد بررسی قرار دهی علم قطعی و بدیهی پیدا می‌کنی. پیامبر اسلام دارای بالاترین درجه «نبوت» بوده... در بیان فوق گوییم که همانند مشاهده و لمس با دست است این کار جز از طریق تصوف قابل درک نیست.[1]

فخر رازی دو راه را برای اثبات درستی ادعای نبوت انبیاء ذکر کرده است و می‌نویسد:

اعلم ان الطریق الی اثبات نبوت الانبیاء علیهم السلام امران: الاول ان نقول ان هذا الشخص قدا دعی النبوه و ظهرت المعجزه علی یده و کل من کان کذلک فهو رسول عن عندالله حقا و صدقا... و اما الطریق اثانی فهو ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد الحق و العمل الصالح ما هو؟ فکل من جاء و دعا الخلق الیه و حملهم علیهم و کانت لنفسه قوه قویه فی نقل الناس من الکفر الی الایمان و من الاعتقاد الباطل الی الاعتقاد الحق و من الاعمال الداعیه الی الدنیا الی الاعمال الداعیه الی الاخره فهو النبی الحق الصادق المصدق.[2]

امام فخر رازی در کتاب مطالب العالیه هم این دو راه را مطرح کرده است و می‌نویسد:

کسانی که قائل به نوبت هستند دو فرقه هستند، مذهب یک فرقه آن است که دلیل نبوت معجزه است یعنی اگر شخصی مدعی نبوت شد رسیدگی می‌کنیم و می‌بینیم که دارای معجزه هست یا خیر؟ اگر هست پس نبی صادق است وقتی نبوت فردی از این طریق به ثبات رسید هر چه را که او گفت حق است ما حق خواهیم دانست و هر چه را که باطل نامید باطل می‌دانیم و این

---

۱. المنقذ من الضلاّل، غزالی، ص ۴۲.

[illegible] رازی)، ج ۱۷، ص ۱۱۴ ـ تفسیر آیه ۵۷ از سورهٔ یونس.

مذهب عام و قدیم است و طریق فرقه دیگر این است که ما باید قبلاً برای خود روشن کنیم که حق چیست و باطل کدام است و هم چنین عمل صالح و غیر صالح را بشناسیم تا پس از آن بتوانیم در مورد صدق ادعای مدعی نبوت قضاوت کنیم.[۱]

همان طور که ملاحظه می‌شود امام فخر رازی دانسته‌های قبلی ما را کاملاً در تشخیص حقانیت و صدق مدعی نوبت دخیل می‌داند. او می‌گوید: ما در دو جنبه یعنی جنبه‌های نظری و عملی چیزهایی را صحیح و اعمالی را صالح می‌دانیم و نبی راستین باید واجد این دو دسته از امور بوده و توان تکمیل دیگران را هم در این دو بعد داشته باشد.

البته این سخن با مبانی فخر رازی چندان سازگاری ندارد چرا که او مطابق مذاق اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی امور است و حسن و قبح ذاتی برای امور قائل نمی‌باشد لذا در این جا می‌توان از امام فخر رازی این سوال را کرد که چطور قبل از ایمان آوردن به پیامبر خاص می‌توانیم اعمال صالح را شناخته و از آن طریق افراد کامل و شایسته نبوت را تمییز دهیم؟

در میان متکلمین شیعه هم برخی اشاره‌ای به راهی غیر از معجزات انبیاء در اثبات نبوت داشته‌اند ولی خیلی گذرا و مختصر بوده است. خواجه نصیرالدین طوسی بعد از بیان نظر امام فخر رازی در شرح آن می‌نویسد: «استدلال به اخلاق و اعمال و اقول انبیاء هم قوی می‌باشد.[۲]

د) نظریه صدرالمتألهین

ملا صدرا متفکر و فیلسوف بزرگ اسلامی نیز در این مورد با غزالی هم آواز شده و طریق شناخت علمی و نیز کشف و شهود را برای اثبات نبوت انبیاء و درستی ادعای نبوت آنان بهترین راه می‌داند که مختص خواص از مردم

---

۱. مطالب العالیه، به نقل از علم کلام جدید شبلی نعمان، امام فخر رازی، ص ۲۱۱ تا ۲۲۴.

۲. تلخیص المصصل، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۵۱.

می‌باشد و طریق معجزات را راه عوام می‌داند.

صدرالمتألهین در کتاب شرح اصول کافی ابتدای کتاب «الاضطرار علی الحجة» آورده است: معجزه دلیل نبوت است برای توده مردم و برهان دلیل نبوت است برای خود انبیاء «و اعلم ان لله حجتین: حجه ظاهره مکشوفه و حجه باطنه مستوره فالظاهره علی الابدان الناس و اهل الحواس و الباطنه للخواص و اهل العقول الزکیه فان المعجزه المحسوسه یوثر فی نفوس العوام مالا یوثر فیها الف من الحجج و البراهین و البرهان العقل الواحد یفعل فی الخواص و یفید لهم فی باب الاعتقاد بالله و الایمان مالا یفعل الف معجزه مثل قلب العصاء الثعبان و الایمان المنعقده بالمعجزه دین العوام و اللئام و اکثر من امن بموسی علیه السلام بسبب المعجزه انحلت عقیدته بما صنعه السامری من الشعبذه...

فاذن الانبیا و الاولیا بمعجزاتهم و کراماته حجج الله علی خلقه و شهدائه علیهم ولکن البراهین العقلیه و الانوار الالهیه حجج الله علی ذواتهم و بواطنهم کما قال تعالی: و تلک حجتنا اتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء ان ربک حکیم علیم (الانعام/ ۸۳) و تلک الحجه النوریه هی المسماة بالهدی...»[۱]

بدان که خداوند دو حجت دارد حجت ظاهر و مکشوف (آشکار) و حجت باطنی و پوشیده. حجت ظاهری خداوند برای جسم انسانها و از آن اهل حس می‌باشد و حجت باطنی خداوند متعلق به خواص و کسانی که دارای عقل تزکیه شده هستند می‌باشد. بنابراین معجزه محسوس در نفوس عامه مردم موثر می‌باشد که در این نفوس هزار حجت و برهان هم اثر نمی‌گذارد ولی یک برهان عقلی در خواص از مردم در باب اعتقاد به خداوند و ایمان آن چنان اثر می‌گذارد که هزار معجزه نمی‌تواند. چنین اثری بگذارد

---

۱. شرح اصول کافی، صدرالمتألهین، کتباالحجه: ج ۲.

مانند تبدیل عصا به اژدها و ایمانی که از راه معجزات به دست می‌آید دین عوام می‌باشد و اکثر کسانی که به سبب معجزه به موسی ایمان آوردند به خاطر گوساله‌ای که سامری ساخت کافر شدند.

بنابراین انبیاء و اولیاء با معجزاتشان و کراماتشان حجج خداوند بر خلق او هستند و شاهدان خداوند بر انبیاء و اولیاء هستند ولی براهین عقلیه و انوار الهیه حجج خداوند بر خود انبیاء و اولیاء و باطن ایشان می‌باشند هم چنان که خداوند متعال فرمود: «این است حجتی که ابراهیم را بر قومش دادیم. ما مقام هر که را که بخواهیم بلند می‌گردانیم که خدای تو به صلاح و نظام عالمیان خبیر و داناست (انعام/ ۸۳) و این همان حجت نوریه‌ای است که هدیٰ نامیده شده است.»

بررسی نظریه صدرالمتألهین

استاد جوادی آملی در مورد این که انبیاء با برهان می‌فهمند که مسموع و مشهود آنان وحی است نه چیز دیگر و توده مردم با معجزه می‌فهمند که رهآورد انبیاء وحی الهی است نه چیز دیگر، می‌فرمایند: باید گفت که اگر مسئله‌ای بدیهی است نیازی به برهان و احتیاجی به دلیل ندارد تا بگوییم پیامبران از چه راه می‌فهمند که مسموع آنان کلام الله است. آیا با معجزه می‌فهمند یا با برهان عقل؟

(در این جا این سوال مطرح می‌شود که منظور ملاصدرا از برهان چیست که حجت پیامبران از طریق برهان می‌باشد؟) برهان برای یک امر نظری است دلیل برای یک امر مجهول است که انسان از معلوم به مجهولی پی ببرد .اگر در موطنی مجهول باطل و شک را راهی نبود نیازی هم به برهان نیست. جهل بسیط همان شک است اگر شک نبود جهل هم نیست، چون جهل بسیط غیر از شک چیز دیگری نیست. بنابراین اگر در جایی جز حق چیزی نبود انسان هر چه دید می‌داند حق است چنان که اگر در موطنی چیزی جز باطل نبود

انسان جزم دارد هر چه ببیند باطل است. اگر کسی الله را شناخت جزم دارد هر چه از ناحیه اوست کلام اوست چنانکه اگر کسی شیطان را شناخت جزم دارد هر چه که از ناحیه اوست فریب نیرنگ و باطل است و شک نمی‌کند چون شیطان کارش جز اغوا و فریب نیست. هر چه دارد باطل است همان گونه که دنیا هر چه دارد باطل است.

بنابراین شک که همان جهل بسیط است و جهل که همان شک است در جایی راه دارد که یک قسمش حق و قسم دیگرش باطل باشد. اگر جایی جز حق چیز دیگری نبود جهل و شک نیست و وقتی شک و جهل نبود نیازی به برهان و معجزه ندارد. انبیاء نه با معجزه می‌فهمند که نبی شدند نه با برهان عقلی، زیرا معجزه یا برهان برای آن است که مجهولی را معلوم بکند بنابراین کلام صدرالمتألهین که می‌فرماید: معجزه حجت خداست بر مردم و برهان عقلی حجت خداست بر انبیاء و انبیاء از راه برهان عقلی می‌فهمند که مشهود و مسموع آنان وحی است نه چیز دیگر باید توجیه شود، زیرا اولاً در قضایای شخصی برهان اقامه نمی‌شود و برهان عقلی در قضایای کلی است نه قضایای شخص و ثانیاً برهان کشف مجهول است و نه معلوم ضروری. بنابراین اگر برهان در قضایای نظری است نه ضروری. اگر پیامبری خواست به پیامبری خود جزم پیدا کند نه نیازی به اعجاز دارد نه حاجتی به برهان. برای این که اولاً مسأله اولی و مشهود است شک و جهل در آن جا راه ندارد ثانیاً در قضایای شخصی جای برهان عقلی نیست. البته معجزه برای توده مردم سندی است زنده اما برهان عقلی نمی‌تواند برای کسی دلیل نبوت شخصی باشد لذا بحث نبوت خاصه در فلسفه مطرح نیست آن چه در فلسفه مطرح است مسأله نبوت عامه است. موسای کلیم اصلاً شک نکرد که کلام مسموع وی کلام الله است.[1] »

---

۱. تفسیر موضوعی قرآن، آیت‌الله جوادی آملی، ج ۷، ص ۲۴۱.

گفتار چهارم: دو موضع متفاوت غزالی در مورد نقش اعجاز در اثبات نبوت

الف) موضع اول غزالی: معجزه اثبات نبوت می‌کند.

غزالی از متکلمین اشعری مذهبی است که در آخر قرن پنجم و آغاز قرن ششم می‌زیسته است و از مخالفان سرسخت اسماعیلیان بوده است و تا آن جا که در توان داشت در جهت ابطال مذهب آنان کوشش کرد. شاید هم از سوی خلیفه بغداد برای این کار مأموریت داشت و چون اسماعیلیان برای اثبات مقام امامت و تطبیق آن با شخصی که او را امام می‌شناختند همواره به دو چیز تمسک می‌کردند آن دو چیز به ترتیب عبارت است از: ۱ ــ نص صریح ۲ ــ بروز نوعی معجزه و کرامت.

در این جاست که غزالی تمام همت خود را در جهت اثبات ضعف این دو سند به کار برده است.

به همین دلیل است که ما از طرف غزالی در مورد نقش اعجاز در اثبات نبوت انبیاء دو موضع متفاوت را می‌بینیم. وی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد که یکی از کتب معتبر کلامی وی به شمار می‌رود به تفصیل سخن گفته و آن را دلیل صدق پیغمبر دانسته است. عین عبارت غزالی چنین است:

فان کان مع التحدی فانا نسمیه معجزه و یدل بالضروره علی صدق المتحدی... المعجزه المقرونه بالتحدی نازله منزله قوله تعالی صدقت وانت روسلی و تصدیق الکاذب محال لذاته و کل من قال له انت رسولی صار رسولا و خرج عن کونه کاذبا فالجمع بین ما ینزل منزله قوله انت رسولی محال.[1]

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود غزالی نیز با سایر متکلمان موافق است و خارق عادت توأم با تحدی را معجزه می‌داند و دلالت آن را بر صدق تحدی کننده ضروری دانسته است.

---

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ص ۲۰۱.

در نظر وی معجزه وقتی مقرون به تحدی باشد به مثابه این است که خداوند به شخص صاحب اعجاز بگوید: در آن جا ادعا کرده‌ای راست گفته‌ای و بنابراین تو از جانب من رسول هستی. این مسأله نیز مسلم است که وقتی کسی مورد تصدیق خداوند باشد به هیچ وجه کاذب نخواهد بود.

غزالی در این کتاب نه تنها معجزات را دلیل صدق انبیاء دانسته بلکه در مقام پاسخگویی و حل شبهات مربوط به این مسأله نیز برآمده است. وی مهمترین شبهات را در این باب سه شبه دانسته که به ترتیب زیر می‌توان آن‌ها را مورد بررسی قرار داد:

سه شبه غزالی بر اثبات نبوت از طریق اعجاز و پاسخ وی

شبهه اول:

گفته شد است اگر پیغمبر از سوی خدا به سوی مردم مبعوث گردد از دو حال بیرون نخواهد بود زیرا آن چه که این پیغمبر می‌گوید یا مطابق مقتضای عقل است و یا مخالف آن. اگر سخنان این پیغمبر مطابق مقتضای عقل باشد بعثت او لغو خواهد بود زیرا در این صورت مردم نیازمند پیغمبر نیستند و اگر آن چه این پیغمبر می‌گوید مخالف مقتضای عقل بوده است در این صورت تصدیق به نبوت او نامعقول خواهد بود.

شبهه دوم:

گفته شده است چون تصدیق به نبوت یک پیغمبر ممکن نیست بعثت او نیز غیر ممکن است زیرا اگر خداوند به طور شفاهی و آشکارا درباره صدق نبوت یک پیغمبر با مردم سخن گوید دیگر نیاز به ارسال او نخواهد بود و اگر این تصدیق از جانب خداوند به طور شفاهی نباشد بلکه از طریق معجزه و خرق عادت انجام پذیرد در این صورت مشخص ساختن آن از انواع سحرها و ... بسیار مشکل است و در نتیجه مردم از فرو افتادن در دام فریبکاران

ایمن نخواهند بود.

شبهه سوم:
گفته شده است به فرض این کهِ مشخص ساختن معجزه از انواع سحر و فریب به آسانی تحقق‌پذیر باشد چگونه می‌توان صادق بود و صاحب اعجاز را احراز نمود

شاید خداوند با مبعوث کردن یک پیغمبر از سوای خدا خواسته است مردم را گمراه کند و شاید آن چه این پیغمبر آن را موجب سعادت مردم معرفی می‌کند در حقیقت باعث شقاوت آنها باشد و این بدان جهت است که اضلال کردن مردم برای خداوند یک امر محال به شمار نمی‌آید زیرا عقل به حسن و قبح ذاتی اشیاء حکم نمی‌کند

باید توجه داشت که این شبهه تنها برای متکلمان اشعری یک شبهه به شمار می‌آید نه برای متکلمان معتزلی و شیعه که حسن و قبح ذاتی اساس اندیشه آنان را تشکیل می‌دهد. به همین جهت غزالی گفته است این نیرومندترین شبهه‌ای است که یک معتزلی می‌تواند برای اثبات قبح ذاتی با آن به احتجاج پردازد.[1] بنابراین کسانی که به قبح ذاتی باور دارند به هیچ وجه با این شبهه مواجه نیستند زیرا گمراه کردن را قبیح ذاتی می‌دانند و ارتکاب فعل قبیح برای خداوند محال است.

غزالی در مقام پاسخ به شبهه اول می‌گوید: پیغمبر وقتی مبعوث می‌گردد از اموری خبر می‌دهد که عقل در معرف آنها مستقل نیست. ولی پس از این که آنهارا از طریق انبیاء می‌شناسند در فهم آنها مستقل می‌گردد.

در پاسخ شبهه دوم غزالی چنین می‌گوید: آن چه پیغمبران به قدرت خداوند انجام می‌دهند ساحران و فریبکاران هرگز نمی‌توانند آن را انجام

---

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی، ص ۱۹۷.

دهند. به همین جهت هیچ یک از عقلا احیای اموات و اژدها کردن عصا را در توان ساحران ندانسته و آن را برای عالم سحر تجویز نکرده‌اند.

«سحر با معجزه پهلو نزدی، دل خوش دار
سامری کیست که دست از ید بیضاء ببرد.»

در پاسخ به شبهه سوم غزالی به دلیل اشعری بودن در تنگنا قرار دارد چرا که با این شبهه باب این احتمال که خداوند ممکن است دروغ بگوید و مردم را گمراه کند باز می‌گردد چرا که حسن و قبح ذاتی مطرح نیست ولی به هر حال غزالی چنین پاسخ می‌دهد که: کذب اگر چه بالذات قبیح نیست ولی در مورد خداوند هرگز تحقق نمی‌پذیرد زیرا کذب علی الاصول از سخن بر می‌خیزد و در کلام تحقق می‌یابد و چون که کلام خداوند از مقوله صوت و حرف نیست پس کذب در آن راه پیدا نمی‌کند. غزالی به حکم این که یک متکلم اشعری است کلام خداوند را از قبیل صوت و حرف به شمار نمی‌آورد بلکه آن را یک معنی قائم به نفس می‌داند. این سخن در مورد کلام نفسی انسان نیز صادق است یعنی آن چه انسان آن را می‌داند چیزی است قائم به ذات که خبر از معلوم بر وفق علم است و در آن تصور کذب نمی‌رود. بدین ترتیب در کلام نفسی بدان گونه که اشاعره می‌گویند و غزالی آن را تفسیر می‌کند کذب راه نمی‌یابد و از همین طریق میتوان در امان بود که خداوند هرگز دروغ نمی‌گوید. پس وقتی بدانیم آن چه پیغمبر به عنوان معجزه انجام می‌دهد فعل خداوند است و انجام آن در قدرت بشر نیست در صورتی که مقرون به ادعای نبوت باشد و به طور ضروری دلیل صدق خواهد بود.[۱]

آن چه از سخنان غزالی به دست می‌آید این است که از نظر اشاعره در کلام نفسی کذب تحقق نمی‌یابد و احتمال صدق و کذب از خواص کلام لفظی است ولی وقتی در نوعی از کلام وقوع کذب ممتنع باشد صادق بودن آن چه

---

۱. همان. ص ۲۰۰.

بروز معجزات و کرامات.[۱]

غزالی طریق شناخت علمی را بهترین راه اثبات صدق پیغمبر می‌داند و با وجود این که در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» یکی از سه راه اثبات نبوت را معجزه دانسته بود در جهت بستن راه اثبات امامت توسط اسماعیلیه از این طریق و روش اثبات نبوت انبیاء چشم پوشی کرد.

تشابه و تفاوت آراء غزالی و ملا صدرا

حاصل آن چه که از آراء غزالی و ملا صدرا در باب راههای اثبات نبوت مطرح گردید. این است که غزالی در کتب مختلف خود دو موضع متفاوت را در برابر معجزات اتخاذ نموده است به گونه‌ای که در کتاب «المنقذمن الضلال» دو طریق را برای اثبات نبوت ذکر می‌کند که عبارتند از: شناخت علمی و تفحص در حالات و احوالات شخصی پیامبر و راه کشف و شهود که کاملاً فردی و غیر قابل انتقال می‌باشد. وی در این کتاب به دلیل یقین آور نبودن طریق وقوع معجزات در اثبات نبوت نقشی را قائل نگشته است و معجزات را تنها مؤید ادعای انبیاء می‌داند و در کتاب القسطاس المستقیم می‌نویسد: در آن چه از طریق معجزه ظاهر می‌گردد فریب نیز راه می‌یابد و ممکن است مردم در اشتباه و گمراهی واقع شوند و چیزی که چنین باشد مورد وثوق نخواهد بود.[۲] این در حالی است که در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» هماهنگ با دیگر متکلمان سه طریق را برای اثبات نبوت مطرح می‌کند که یکی از طرق وقوع معجزات به دست انبیاء می‌باشد. ملاصدرا گرچه در باب اثبات نبوت برای معجزات نقش اساسی ای قائل می‌باشد لکن معجزه را حجت عوام می‌داند و معتقد است که نبوت انبیاء برای خودشان از طریق برهان ثابت می‌گردد و در این سخن که راه اثبات نبوت شناخت علمی و مشهود می‌باشد با آهنگ

---

۱. القسطاس المستقیم، غزالی، ص ۱۰۷.
۲. القسطاس المستقیم؛ غزالی، ص ۱۰۷.

غزالی همساز شده است و می‌گوید: اکثر کسانی که به سبب معجزه به موسی ایمان آورند به خاطر گوساله‌ای که سامری ساخت کافر شدند.[1] این سخن ملا صدرا حاکی از کم رنگ بودن نقش اعجاز در اثبات نبوت می‌باشد. گرچه صدرالمتألهین همانند اکثر فلاسفه وقوع معجزه به دست انبیاء را یکی از سه ویژگی آنان دانسته است لیکن معجزه را تنها برای عوام حجت می‌داند.

نقد و بررسی آراء غزالی و صدرالمتألهین در مورد نقش اعجاز در ایجاد ایمان

تشابه خاصی که در آراء این دو متفکر شهیر مشهود است حکایت از آن دارد که نقش معجزات در اثبات نبوت بسیار کم رنگ می‌باشد و این که معجزه نمی‌تواند به عنوان یک برهان در انسان یقین به نبوت انبیاء را ایجاد نماید لذا این بزرگواران دو طریق دیگر اثبات نبوت که عبارتند از: «کسب علم حصولی و کشف شهود» رامطرح کرده و بر آن تأکید دارند. ولی سوال اساسی ای در این باب مطرح است و آن این که چرا این دو طریق مورد تأکید و تأیید غزالی و ملاصدرا می‌باشد.

علت اهمیت این دو طریق در اثبات نبوت انبیاء آن است که در انسان ایجاد علم و یقین می‌نمایند و نزد غزالی و ملا صدرا علم و یقین برابر ایمان می‌باشد و تحقق و تفحص در احوال پیامبر علم حصولی را در پی دارد و کشف و شهود نیز موجب علم حضوری می‌گردد لذا این دو طریق موجب علم و ایمان می‌گردند.

غزالی می‌گوید: ملاک ایمان یقین است اعم از این که این یقین از تقلید حاصل شده باشد و یا این که محصول برهان بوده باشد. البته خود غزالی طریق تقلید را نمی‌پذیرد و برای همیشه از آن فاصله می‌گیرد.[2] وی یقین را

---

۱. شرح اصول کافی، کتاب حجت، ملاصدرا، ج ۲.

۲. [illegible]، غزالی، ص ۹.

علمی می‌داند که هیچ گونه شک و تردیدی در آن راه نداشته باشد. لذا می‌گوید من می‌دانم که عدد ۱۰ به طور مثال از عدد ۳ بزرگتر است اکنون اگر کسی که سنگ را طلا و عصا را اژدها کند خلاف این قضیه را ادعا کند، من در علم خود تردید نخواهم کرد و در اعتقاد به صحت مفاد آن قضیه همچنان راسخ و ثابت قدم خواهم ماند.[۱]

معجزات پیامبران در مقابل علم یقینی که به مثابه قطع و یقین حاصل از ریاضیات است هیچ گونه تأثیری ندارد. اگر شخصی نسبت به یک موضوع از چنین قطع و یقینی برخوردار باشد مشاهده معجزه‌ای که در جهت خلاف آن ظاهر گردد این اثر را دارد که او را در نوعی حیرت و شگفتی فرو خواهد برد ولی این حیرت و شگفتی به این معنی نیست که شخص صاحب یقین قطع و یقین خود را از دست بدهد و خلاف آن را باور نماید. لذا خرق عادت تنها موجب شگفتی است نه موجب ایمان و یقین.[۲]

به نظر وی چون در آن چه به عنوان معجزه واقع می‌گردد فریب نیز راه می‌یابد و ممکن است موجب گمراهی گردد مورد وثوق نیست.[۳]

ملا صدرا نیز علم را برابر ایمان می‌داند و در این مورد در کتب تفسیری خود به آیات قرآن کریم استناد می‌کند و معتقد است که اولین چیزی که خداوند مخلوقاتش را به سوی آن دعوت می‌کند فرا خواندن آنها به سوی نظر است که این نظر انسان را به توحید ذات و صفات و دلالتهای روشن آیات و براهینی روشن که انسان را به وحدانیت خدا و تنزیه ذات و صفات و فعل او از مشابهت خلق و صنع او راهنمایی می‌کند و با این سخن که «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم» (آل عمران / ۱۸) خداوند به یکتایی خود گواهی می‌دهد و فرشتگان و دانشمندان به یکتایی او گواهی می‌دهند. حق تعالی اعلام می‌فرماید که بعد از خداوند و ملائکه صاحبان علم جز موحدین

---

۱. المنقذ من الضلال، غزالی، ص ۱۱.

۲. همان.

۳. القسطاس المستقیم، غزالی، ص ۱۰۷.

می‌باشند و با این آیه «ویری الذین اتو اللعلم الذی انزل الیک من ربک هو الحق و یهدی الی صراط العزیز الحمید.» (سبا/ ۶) و آنان که اهل دانش و معرفت گردیدند یقین داشتند قرآنی که بر تو نازل شده از جانب پروردگار تو به حق نازل گردیده است و راهنمای خلق به راه خدای بی همتا و ستوده است. بر این مطلب تأکید می‌کند کسانی که نبوت حضرت رسول را قائل هستند همانا علما می‌باشند نه غیر آنها.[۱]

بنابراین کسی که بتواند به مرتبه علم برسد در واقع به مرتبه ایمان رسیده است و ایمان عبارت است از تصدیق و معرفت.

با توجه به اهمیتی که غزالی و ملا صدرا در مسئله علم قائل می‌باشند دو طریقی که برای اثبات نبوت ذکر کرده‌اند به این دلیل دارای اهمیت است که در انسان ایجاد علم و در نتیجه ایجاد ایمان می‌نمایند در حالی که با توجه به رابطه عقلانی‌ای که بین معجزه و ادعای نبوت وجود دارد معجزات هم می‌توانند در انسان ایجاد علم و در نتیجه ایجاد ایمان بنماید. لذا قرآن کریم معجزات را آیات و بینات روشن و برهان قاطع بر اثبات نبوت انبیاء می‌داند. برای نمونه در سوره حدید می‌فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات» (حدید/ ۲۵) و نیز می‌فرماید: «فذانک برهانان من ربک.» (قصص / ۳۲) که در این آیه شریفه از دو معجزه مهم حضرت موسی یعنی اعجاز عصا و ید بیضا به عنوان برهان یاد شده است.

اگر علم انسان را به ایمان می‌رساند معجزات هم به واسطه برهان و «بیّن» بودن می‌توانند در بشر ایجاد یقین و ایمان بنماید و طریق اعجاز با دو طریق دیگر اثبات نبوت در ایجاد علم و ایمان تفاوتی ندارند. بنابراین اشکال عدم ایجاد علم و ایمان در مورد اعجاز مطرح نمی‌باشند چرا که اگرکسی چنین اشکالی را مطرح کند در این صورت همین اشکال متوجه دو طریق دیگر

---

۱. غزالی، تفسیر سورهٔ بقره، ملاصدرا، ج ۲، ص ۳۳۳.

اثبات نبوت نیز خواهد بود و ایشان را گریزی از این اشکال نیست و همواره در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که با وجود دارا بودن مرتبه علم و یقین از پذیرش حق و ایمان سرباز زده‌اند لذا همانطور که از عدم علم عدم تصدیق لازم نمی‌آید،[1] از وجود علم هم تصدیق لازم نمی‌آید و همواره معاندین با وجود معرفت و علم به حقانیت انبیاء آنان را تصدیق نکرده‌اند و قرآن کریم این موضوع را این گونه بیان می‌کند «الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم و ان فریقا منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون (بقره / ۱۴۶) گروهی که ما بر آنها کتاب فرستادیم (یهود و نصاری) حضرت محمد و حقانیت او را به خوبی می‌شناسند بدان گونه که فرزندان خود را ولیکن گروهی از آنان از راه عناد حق را کتمان کردند در صورتی که علم به آن دارند.

در این آیه شریفه واژه «علم» در مورد کسانی به کار رفته است که دارای ایمان نمی‌باشند یعنی با وجود علیم و یقینی که به نبوت پیامبر اکرم داشتند به او ایمان نیاوردند و حقانیت او را تصدیق نکردند که قطعا علم ایشان به طریقی غیر از معجزات، یعنی شناخت علمی و یا شهودی حاصل گردیده بود ولی با این حال نپذیرفتند و این آیه شریفه سخن غزالی را رد می‌کند و موید این مطلب است که با وجود علم و یقین هم تا زمانی که تصدیق نباشد ایمان ایجاد نخواهد شد حال چرا برخی با وجود این که به واقعیات غیر قابل انکار این چنینی می‌رسند باز هم حقیقت را نمی‌پذیرند بحث دیگری می‌باشد که به عناد و جاه‌طلبی و ترس از به خطر افتادن منافع شخصی این افراد بر می‌گردد. ممکن است کسی به خاطر خودخواهی و یا به خاطر از دست دادن جاه و مقام خود از پذیرش حق سر باز زند. چنان که وقتی حضرت موسی با فرعون که ادعای خدایی می‌کرد مواجه شد و حضرت موسی او را دعوت به دین حق کرد و با معجزات آشکار ادعای رسالت نمود قطعاً برای فرعون جای هیچ

---

۱. مانند علم ما به وجود ملائکه که به آنها ایمان داریم، ولی علم نداریم.

شک و تردیدی نمانده بود و هم چنان به حال طغیان در برابر پروردگار خود باقی ماند بنابراین همان طور که ملا صدرا هم تصریح کرده است ایمان عبارت است از معرفت همراه با تصدیق. غزالی هم معتقد است که وقتی من به این که ده از سه بزرگ‌تر است علم یقینی پیدا کنم هیچ احتمال شک و تردید در آن راه ندارد و لذا اگر کسی منکر این معنی شود و از طریق معجزه و کرامت برابر چشم ما سنگی را زرو عصایی را اژدها کند و سپس ادعا کند که ده بزرگ‌تر از سه نیست به هیچ وجه سخن او را باور نخواهم کرد و در علم من هیچ شک و تردید ایجاد نخواهد شد و از خرق عادتی که در برابرم صورت گرفته است جز شگفتی حاصل نخواهد آمد.[1] به همین دلیل است که وی در کتاب القسطاس المستقیم بر این امر تأکید می‌کند که ایمانش به صدق حضرت محمد و راستی حضرت موسی به صرف بروز معجزه که شق القمر و اژدها شدن عصا بود حاصل نگشته است زیرا در آن چه به عنوان معجزه ظاهر می‌گردد فریب نیز راه می‌یابد و ممکن است مردم در اشتباه و گمراهی واقع شوند و چیزی که چنین باشد مورد وثوق نخواهد بود.[2] از سخنان غزالی به دست می‌آید که وی معجزه را با سحر و شعبه هم سنگ و برابر می‌داند در حالی که همان طور که در مباحث گذشته مطرح گردید سحر و شعبده همواره با فریب و نیرنگ همراه است و به هیچ وجه قابل مقایسه با اعجاز انبیاء نمی‌باشد و بین این دو امر تفاوت جوهری وجود دارد و به همین دلیل است که قرآن کریم از معجزات انبیاء با لفظ آیات بینات و برهان یاد می‌کند و به دلیل اهمیت تأثیر معجزات در اثبات نبوت است که خداوند آن را «بیّن» می‌داند و در امری که «بیّن» باشد جای هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. در علم بیّن حقیقت بالعیان برای عالم آشکار می‌گردد و لذا بالاترین درجه علم علمی است که «بیّن» باشد و اعجاز به دلیل «بیّن» بودن بهترین راه اثبات نبوت

---

۱. المنقذ من الضلال، غزالی، ص ۱۱.

۲. [illegible]، غزالی، ص ۱۰۷.

انبیاء در طول اعصار و قرون بوده است و حتی امروز که با ظهور اسلام باب نبوت بسته شده خداوند با اعجاز جاوید قرآن کریم همواره طالبان هدایت و جویندگان حقیقت را متوجه حقانیت رسالت پیامبر اکرم کرده است. و این حجت «بیّن» همواره هدایت‌گر راه یافتگان می‌باشد.

تفاوت ایمان به اژدها شدن عصای موسی با ایمان به گوساله سامری

پس از بررسی آراء ملا صدرا جا دارد که از ملا صدرا سوال شود که چرا با این که خود ایمان را نفس تصدیق و معرفت دانسته است با غزالی همراه شده و می‌گوید همان کسی که با عصای موسی ایمان آوردند با گوساله که سامری ساخته بود کافر شدند که فهو ای سخن او این است که نقش معجزات انبیاء در ایجاد ایمان واقعی بسیار ضعیف است.

حال آن که اولا مشکل گمراه شدن و یا عدم پذیرش و ایمان نیاوردن مردم تنها در مورد کسانی که با معجزات پی به نبوت انبیاء برده‌اند صدق نمی‌کند بلکه در مورد کسانی که از طریق علم حصولی یا شهودی حقانیت انبیاء را یافته باشند نیز صادق است.

به عنوان نمونه می‌توان از علمای یهود یاد کرد که با وجود علم قطعی ای که به ظهور یک پیامبر آسمانی با این خصوصیات و به این نام خاص داشتند و به گفته قرآن کریم حضرت محمد را از فرزندان خودشان هم بهتر می‌شناختند[1] به او ایمان نیاوردند و درستی دعوی او را تصدیق نکردند. نتیجه آن که لازم است که مسئله نقش اعجاز در ایجاد علم به حقانیت انبیاء را از مسئله پذیرش و تصدیق یا عدم پذیرش و تصدیق افراد جدا کنیم. ثانیاً در مورد ماجرای ایمان قوم بنی اسرائیل به گوساله سامری بنا به فرمایش قرآن کریم ماجرا از این قرار بود که چون در ذهن قوم بنی اسرائیل این بود که خدا

---

۱. بقره / ۱۴۶.

جسم است و به همین دلیل هنگامی که از دریا خارج شدند ونجات یافتند در بین راه به قومی برخوردند که خدایانی از بت داشتند و آنها را می‌پرستیدند و قوم موسی گفتند: ای موسی برای ما خدائی مثل این خدائی که این بت پرستان دارند مقرر کن و موسی در جواب گفت: شما مردم سخت نادان هستید خدایانی که این جماعت بت پرستان را است فانی و عقاید و آئینشان باطل است (اعراف / ۱۳۹ و ۱۳۸) خداوند متعال پس از بیان این ماجرا می‌فرماید: «و اعدنا موسی ثلاثین لیله و اتممناها بعشر فتم میقات ربه اربعین لیله.» (اعراف / ۱۴۲) با حضرت موسی سی شب قرار وعده نهادیم و چون پایان یافت ده شب دیگر بر آن افزودیم تا آن که زمان وعده به چهل شب تکمیل شد.

قرآن کریم داستان را این گونه ادامه می‌دهد که: «واتخذ قوم موسی من بعده من حلیهم عجلا جسدا له خوار الم یروانه لا یکلمهم و لا یهدیهم سبیلا.» (اعراف / ۱۴۸).

قوم موسی بعد از او (بعد از رفتن موسی به طور برای وعده حق) مجسمه گوساله‌ای که صدا می‌کرد از زیورهای خود ساخته پرستیدند. آیا ندیدید که آن مجسمه سخن نمی‌گوید و به راهی آنها را هدایت نمی‌کند. «و کما رجع موسی الی قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتمونی من بعدی.» (اعراف / ۱۵۰) وقتی حضرت موسی بعد از چهل شب نزد قوم خود بازگشت به حالت خشم و تأسف به قوم خود گفت: شما از پس من بسیار بد حفظ الغیب من کردید.

آیات شریفه مذکور ناظر بر این مطلب است که قوم بنی اسرائیل به دلیل این ذهنیت که خدا جسم است از حضرت موسی خدایی جسمانی طلب کردند. وقتی که حضرت به کوه طور رفته بود سامری آنها را فریب داد و گفت خدای موسی همین گوساله طلایی است. یعنی این همان خدایی است که

موسی را به سوی شما فرستاده است و عصا را تبدیل به اژدها کرد و معجزه بزرگ حضرت موسی از سوی همین خدا بوده است و حالا هم موسی رفته به کوه نور تا این خدا را پیدا کند و به دنبال او می‌گردد چون با هم قرار وعده داشتند و دلیل این سخن آن است که قرار او سی روز بوده و باید بعد از سی روز باز می‌گشت در حالی که به وعده‌اش وفا نکرده و هنوز باز نگشته است چون هنوز خدا را پیدا نکرده است و در حال جستجو است و فراموش کرده که این بت خداست و نیامده است تا اورا پیدا کند بنابراین این گوساله خدای شماست ومعجزه دارد. مردم که صدای گوساله را شنیدند به گمان این که همان خدای موسی است به پرستش او مشغول شدند یعنی در واقع از دین و خدای موسی روی گردان نشده بودند و به خیال خودشان خدای جدیدی را نمی‌پرستیدند بلکه گمان می‌کردند که همان خدای موسی را می‌پرستند.

«قالوا ما اخلفنا موعدک بملکنا ولکنا حملنا اوزارا من زینه القوم فقد فنا فکذلک القی السامری فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهکم و اله موسی فنسی.» (طه / ۸۸ و ۸۷)

قوم به موسی گفتند: با میل و اختیار خود خلاف وعده تو نکردیم ولیکن اسباب تجمل و زینت بسیار که (از فرعونیان) بار دوش ما بود آنها را در آتش افکندیم و چنین سامری بر ما القا کرد آن گاه سامری با آن زر و زیورها گوساله‌ای ساخت که صدای شگفت داشت و با این شعبده سامری و یارانش گفتند خدای شما و خدای موسی همین گوساله است که موسی فراموش کرده است.

با توجه به ماجرای پرستش گوساله سامری در می‌یابیم که در بین بودن معجزات انبیاء جای هیچ شک و شبه‌ای وجود ندارد و جویندگان حقیقت که هیچ عناد و تعصبی در مورد عقاید باطل ندارد، می‌توانند با دیدن معجزات و ارتباط عقلانی آن با موضوع نبوت پی به حقانیّت ادعای انبیاء ببرند و علمی

که از این طریق برای انسان حاصل می‌گردد بیّن و آشکار می‌باشد و اگر مسئله عناد نباشد قطعاً منجر به ایمان می‌گردد.

راهها و طرق دیگر اثبات نبوت انبیاء نیز باید به بیّن ختم شوند و ارزش علم حصولی هم به همین است که به بیّن ختم شود.

راه شهود در اثبات نبوت که غزالی آن را مطرح ساخت و ملاصدرا با آهنگ او همساز شد، نیز باید به بیّن ختم شود و کسی که از راه علم شهودی به پیامبری شناخت پیدا کرده و ایمان بیاورد هم ممکن است روزی کافر شود، چرا که علم شهودی گاهی بیّن و گاهی هم مبیّن می‌باشد و اگر علم شهودی مبیّن بود باید به مبیّن ختم شود و نفس حقیقت برای او آشکار گردد.

«اگر کسی از طریق علم شهودی به پیامبری ایمان بیاورد ممکن است که روزی کافر شود چون علم بیّن نبوده است. ولی کشف ائمه بیّن و قطعی است و هر کشفی باید به کشف ائمه و انبیاء ختم شود. و آنچه غزالی گفت و صدرالمتألهین تأیید کرد ناظر بر این است که کسی که تابع برهان نباشد روزی ایمان می‌آورد و روز دیگر کافر می‌شود.»[1] این سخن ملاصدرا که گفت: «انبیاء با برهان می‌فهمند که مسموع و مشهود آن‌ها وحی است نه چیز دیگر»[2] نشان می‌دهد که منظور از برهان، بیّن و آشکار بودن امر وحی و ارتباط ایشان با منبع وحی است والاّ در مورد مسئله‌ای که بدیهی است نیازی به برهان و اقامهٔ دلیل عقلی نیست.

نظر استاد جوادی آملی در مورد این سخن ملاصدرا این است که سخن او باید توجیه شود زیرا اولا در قضایای شخصی برهان اقامه نمی‌شود و برهان عقلی در قضایای کلی است نه قضایای شخصی و ثانیا برهان کشف مجهول است و نه معلوم ضروری.[3]

---

۱. تقریر درس استاد جوادی آملی

۲. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، باب الحجة

۳. [illegible] قرآن، آیت الله جوادی آملی، ج ۷، ص ۲۴۱.

آیا اثبات نبوت از طریق اعجاز مختص جوامع بی فرهنگ و جاهل می‌باشد؟

برخی از صاحب نظران معاصر که د رتألیفات خود به بحث پیرامون نبوت پرداخته‌اند راههای اثبات نبوت از نظر غزالی را مورد نقد و بررسی قرار داده و تلاش کرده‌اند که اهمیت اعجاز را به عنوان یکی از راههای اثبات نبوت نشان دهند اما راه شناخت علمی نبی را اطمینان آورتر دانسته و راه اعجاز را تنها برای توده مردم بی تمدن و بی فرهنگ یا جوامع جاهل و فاسد تجویز کرده‌اند.

محمد تقی شریعتی می‌نویسد: سخن غزالی در مورد شناخت علمی و مطالعه دقیق در قرآن و اخبار مطلب صحیح و عمیقی است ولی باید دید اولا در یک جامعه به ویژه جوامع جاهل و فاسد چند نفر دارای چنین رشد عقلی و اهل تشخیص یافت می‌شود، ثانیا در آغاز امر که پیغمبر از مردم دعوت کرد تا به سخنش گوش بدهند هنوز معارفی از او انتشار نیافته است چرا موسی هر چه فریاد زد کسی اعتنایی به او نکرد تا نور دستش کاخ فرعون را روشن ساخت و اژدها شدن عصایش قلب همه را لرزاند.[1] در کتاب فلسفه وحی نبوت نیز آمده است:

گرچه شناخت علمی نبوت اطمینان آورتر و عمیق‌تر از شناخت به وسیله اعجاز است ولی این موجب نمی‌شود که راه معجزه را به کلی نادیده بگیریم چون در این صورت پیامبران راهی برای اثبات نبوت خود برای توده مردم بی تمدن و بی فرهنگ که در زمان بعثت آنها زندگی می‌کردند ندارند.[2]

اگر اثبات نبوت از طریق اعجاز تنها مختص جوامع بی فرهنگ و جاهل بوده که در آن دوران می‌زیسته‌اند چرا خداوند برای اثبات نبوت خاتم الانبیا و دین جاوید او نیز معجزه قرار داد. معجزه‌ای که با گذشت زمان پیشرفت علم و

---

۱. محمدتقی شریعتی، محمد خاتم پیامبران (مقاله وحی و نبوت) ج ۲، ص ۴۹۶.

۲. محمد عاری شهری، فلسفه وحی و نبوت، ص ۱۷۰.

تکامل عقل بشر بر اعجازش افزوده می‌شود و خارق العاده بودن آن دانشمندان و فرزانگان را بیش از دیگران در حیرت و شگفتی فرو می‌برد.

پیامبر خاتم از معجزات فعلی فراوانی برخوردار است که بیشتر عوام از مردم را اغناء می‌کرد و خواص از اصحاب که به معانی بلند و جایگاه عمیق قرآن واقف بودند و به آن اکتفا نموده و هرگز طلب معجزه فعلی نمی‌کردند و قرآن که معجزه قولی حضرت خاتم است و بهترین مصداق برای جوامع الکلم می‌باشد که به پیامبر اکرم داده شده با تحدی علن و آشکار خود معجزه‌ای باقی و مستمر است که بر رسالت و پیامبر آن حضرت برای هر کس که بر مبدأ هستی جهان آگاه و به اوصاف او آشنا باشد گواهی می‌دهد. معجزه ادعای نبوت را پس از آن که یقین به مبدأ جهان حاصل شد اثبات می‌کند و هرگز عهده دار اثبات محتوای دعوت انبیاء یعنی اصل مبدأ نیست. عقل قبل از دریافت ضرورت نبوت به مبدأ جهان و توحید آن پی می‌برد اگر مدعی رسالت دعوت به شرک نماید چون شرک فاقد برهان بوده و بلکه برهان بر نفی آن گواه است. عقل از بطلان مدعی به بطلان دعوا و ادعای او نیز پی می‌برد.[1] آیا مکانِ دارد که یک پیامبر الهی سخن بی اساسی مانند بزرگتر بودن ده از سه را تبلیغ کند و بخواهد بشر را به گمراهی بکشاند و در جهت اثبات امر باطل خرق عادت بکند؟ قرآن که خود معجزه جاوید است و شناخت علمی‌ای که از طریق تفحص در قرآن به دست می‌آید یقین آور است تبدیل عصا به اژدها را برهان می‌نامد برهانی که بین و آشکار است.

سیوطی در کتاب الاتقان فی علوم القرآن به فرق معجزه پیامبر اسلام با معجزات دیگر انبیاء پرداخته است و خاطر نشان می‌کند معجزات انبیاء به انقراض زمانشان از بین می‌روند ولی معجزه قرآن تا روز قیامت استمرار دارد.

وی معجزات را به دو نوع حسی و عقلی تقسیم می‌کند و معجزات واضح

---

۱. آیت الله جوادی آملی، سلسله بحث‌های فلسفه و دین، ص ۲۵۲.

گذشته را معجزات حسی می‌داند که با چشم قابل مشاهده می‌باشد مثل ناقه حضرت صالح و عصای موسی، ولی معجزه پیامبر اسلام با چشم عقل وبصیرت قابل مشاهده می‌باشد و چون هر چه که با چشم سر مشاهده شود با انقراض و از بین رفتن چشم آن هِم منقرض می‌گردد و آن چه که با چشم عقل دیده می‌شود همواره قابل مَشاهده خواهد بود و معجزه قرآن معجزه جاویدی است که همواره قابل مشاهده می‌باشد.[1]

آوردن معجزه برای معاندین سودی ندارد.

معجزات انبیاء آن قدر بیّن و آشکار است که اگر کسی سر عناد نداشته باشد قطعا به آن ایمان آورد، ولی مسئله یقین افراد چیز دیگری است بنابراین معجزات می‌توانند دلیل محکمی بر اثبات نبوتِ انبیاء باشند ولی این که چرا برخی با وجود این که معجزات انبیاء را می‌بینند باز به آنان ایمان نمی‌آورند و یا اگر هم ایمان بیاورند به سادگی از ایمان خود دست می‌کشند امر دیگری است و در واقع این اشکال متوجه خود افراد می‌گردد و اگر چه گروهی معاند و خیره سر بوده باشند و با هیچ عامل و اعجازی تسلیم نشوند قهرا آوردن معجزه برای این افراد آهن سرد کوبیدن است و هیچ گونه نتیجه و فائده نخواهد داشت چنان که با نظر در آیات ۹۳ تا ۹۶ سوره اسرا در می‌یابیم که همین گروه معاند بودند که از پیامبر خدا شش چیز عجیب و غیر ممکن و محال را خواستند تا ایمان بیاورند و آن چه که آنان خواسته بودند در واقع معجزه نبود برای مثال خواسته پنجم و ششم آنان این بود که «اویکون لک بیت من زخرف او ترقی فی السماء ولن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقروه.»

یا خانه‌ای از طلا داشته باشی یا به آسمان صعود کنی و فقط به صعود

---

۱. الاتقان فی علوم القرآن، سیوطی، ج ۴، جزء ۴، ص ۳.

کردنت هم ایمان نمی‌آوریم تا نامه‌ای از طرف خدا بر ما نازل کنی که شخصاً آن را بخوانیم.

اصولا اعجاز به عنوان شاهد بر رسالت و نبوت انبیاء صورت می‌گیرد و انبیاء معجزه را برای خودنمائی و بر اساس خواسته‌های گوناگون بوالهوسان نمی‌آورند به عبارت دیگر ننشسته‌اند تا هر کسی از گرد راه آمد و هر جور معجزه خواست (گرچه صد نفر باشند و صد نوع معجزه طلب کنند) بیاورند. بلکه انبیاء هر طور که اعجاز بیاورند دلالت بر مدعی و نبوت ایشان می‌کند و چنان چه طرف مقابل دنبال حقیقت بوده باشد قهراً قبول می‌کند و ایمان می‌آورد.[1]

استفاده پیامبران از معجزات به عنوان برهان عقلی

گرچه اکثریت قاطع متکلمین اسلامی بر این اعتقاد هستند که معجزه مثبت نبوت انبیاء می‌باشد ولی برخی از فلاسفه بدلیل استدلالی نبودن مسئله اعجاز در اثبات نبوت نقشی برای آن قائل نمی‌باشند چون اثبات نبوت را تنها از طریق برهان عقلی میسر می‌دانند و از آنجائی که معجزه خود نمی‌تواند بعنوان یک برهان عقلی مطرح گردد بنابر این نمی‌تواند نقشی در اثبات نبوت ایفاء کند و همانطور که در مباحث قبل مطرح شد غزالی از مخالفان سر سخت نقش اعجاز در اثبات نبوت می‌باشد.

این حقیقت که عمل اعجاز به تنهائی نمی‌تواند برهان عقلی در جهت اثبات نبوت بکار رود قابل انکار نیست. ولی از آنجائی که بین اعجاز و نبوت انبیاء یک رابطه عقلانی وجود دارد و این رابطه عقلانی قابل انکار نمی‌باشد می‌توان از طریق همین ارتباط عقلانی یک برهان عقلی اقامه نمود. چرا که از سویی انسانی آمده است و ادعای ارتباط با ماورای طبیعت و خدا دارد و خود

---

۱. اوسطی، پیامبران و اعجاز قرآن، ص ۱۱۲.

را حامل وحی الهی می‌داند و از سوی دیگر سخنی می‌گوید و اعمالی انجام می‌دهد که خارج از توان بشری می‌باشد و حقیقت آن خارج از حصار عالم محسوسات می‌باشد و انسان را دعوت به راهی می‌کند که سعادت او را تامین می‌نماید. رابطه عقلانی بین ادعای نبوت و اعجاز حکایت از این دارد که معجزه می‌تواند بعنوان برهان مطرح گردد و قرآن کریم نیز از معجزات انبیاء به نام «برهان»[1] یاد می‌کند و استفاده پیامبران از معجزات در جهت اثبات نبوت خویش بعنوان برهان عقلی نشان می‌دهد که اعجاز در اثبات نبوت نقش اساسی ای دارد.

سئوال اصلی اکثر کسانی که نقش اعجاز در اثبات نبوت را نمی‌پذیرند این است که ممکن است کسی که نبی نیست قدرت بر کار خارق العاده را پیدا کند و به دروغ ادعای نبوت نماید و همانطور که در مباحث گذشته مطرح گردید متکلمین اسلامی در پاسخ می‌گویند: اگر خداوند چنین قدرتی را به شخصی دروغگو عطا کند موجب اضلال بندگان می‌گردد واین فعل قبیح است و خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود.

اکثر فیلسوفان و غزالی این سخن را نمی‌پذیرند و معتقد هستند که باید از راه دلایل عقلی و شناخت علمی پی به نبوت انبیاء برد و حتی مولوی معجزات را از بهر قهر دشمن می‌داند و معتقد است که معجزه بخاطر عجیب بودنش موجب ترساندن مردم می‌گردد و در نتیجه بخاطر این ترس به پیامبران ایمان می‌آورند.

شاید نکته‌ای که قرآن کریم در این باب مطرح می‌کند بتواند حلال این مشکل متفکرین باشد. قرآن کریم آنجا که از ایمان آوردن قوم موسی به گوساله سامری سخن می‌گوید در سوره اعراف آیه ۱۴۸ به این نکته مهم اشاره می‌کند که آیا ندید آن مجسمه بی روح با آنها سخن نمی‌گوید و براهی

---

۱. فذانک برهانان من ربک (قصص/۳۲).

آنها را هدایت نمی‌کند؟ باز پی آن گوساله رفتند و مردمی ستمکار بودند.

این آیه قرآن کریم نشان می‌دهد که حتی این گوساله سامری که صدا در می‌آورد به گونه‌ای نبود که سخن بگوید و آنان را به راهی هدایت کند و از این ایه بدست می‌آید که اگر گوساله سخن می‌گفت و قادر به تکلم بود و آنان را به راهی هدایت می‌کرد قوم موسی حق داشتند که سخن او را بپذیرند و به این گوساله سامری ایمان بیاورند ولی قوم موسی بدلیل جهل و عنادشان به این امر توجه نکردند و به گوساله سامری ایمان آوردند لذا از ظالمین گردیدند.

شناخت علمی و شهودی هم همیشه موجب ایـمان و پـذیرش افـراد نمی‌گردد

معجزات همیشه موجب ایمان و پذیرش ادعای انبیاء از سوی مـردم نـبوده است وهمواره کسانی بوده‌اند که با دیدن اعجاز پیامبران ادعای نبوت آنان و سخن حق ایشان را نپذیرفته‌اند. ولی این مسئله تنها در مورد معجزات انبیاء صدق نمی‌کند و همواره ثابت شده است که حتی برهان و شناخت علمی در مورد خصوصیات شخصیتی انبیاء هم همیشه موجب ایمان و پذیرش پیامبران توسط مردم نبوده است و این گونه نیست کسی که در مورد پیامبری شناخت علمی یا شهودی پیدا کرد و علم قطعی به پیامبران او پیدا کـرد حـرف او را بپذیرد و تسلیم آن پیامبر گردد. نمونه این عدم پذیرش را قرآن کریم در مورد گروهی از عالمان یهود متذکر می‌شود که با وجود تعقل و علم بـه حـقانیت پیامبر اسلام حقیقت را کتمان کرده و ایمان نیاورند.

طمع دارید که یهودان به دین شما بگروند و در صورتی که گروهی از آنان کلام خدا را شنیده و بدلخواه خود آنرا تحریف می‌کنند با آنکه کلام خدا را تعقل کرده معنی آن را یافته اند. و هر گاه با مومنان روبرو شوند گویند ما نیز ایمان آورده‌ایم و چون با یکدیگر خلوت کنند گویند چرا دری که خدا از علوم ... شما گشود، به روی مسلمانان باز کنید تا به کمک همان علوم (و ادله

رسالت پیغمبر خاتم) با شما محاجه و خصومت کنند. چرا راه عقل و اندیشه نمی‌پوشید؟ آیا نمی‌دانید که خدا بر آنچه داشته یا آشکار کنند آگاه است.[۱]

این آیات مبارکه نشان می‌دهد که اینگونه نیست که شناخت علمی و کشف فردی هم بتواند موجب ایمان افراد گردد. لذا باید بین مسئله تاثیر معجزه در اثبات نبوت و تاثیر آن بر افرادی انسانی فرق اساسی قائل شد و معجزات انبیاء را به عنوان برهان و بینه آشکار برای اثبات نبوت انبیاء پذیرفت

البته این سخن بدین معنی نیست که شناخت علمی یا شهود بطور مطلق اطمینان آور نیست و نمی‌تواند موجب ایمان گردد بلکه شناخت خصوصیات فردی شخص نبی در کنار معجزات می‌تواند بهترین روش برای شناخت انبیاء به صدق ادعای ایشان و در نتیجه ایمان باشد.

در مورد اهمیت شناخت علمی همین بس که ابن سکیت از امام رضا سئوال کرد که در عصر ما راه شناخت رهبر الهی چیست؟ یعنی آیا ما باید از راه معجزه رهبر خود را بشناسیم یا راه دیگری هم وجود دارد؟ امام پاسخ دادند: راه شناخت رهبر الهی امروز عقل است که می‌توانی به وسیله آن کسی را که براستی رهبر الهی است بشناسی و او را تصدیق نمائی و آنکه به دروغ مدعی این مقام است تشخیص بدهی و تکذیب کنی.[۲]

البته لازم به تذکر است تا زمانی که مسئله وجود خداوند و عالم غیب و نیاز بشر به هدایت الهی برای کسی ثابت نگردد اثبات نبوت از طریق معجزات برای چنین کسی معنا نخواهد داشت.

ضرورت وجود اعجاز در کنار برهان عقلی

اعجاز به معنای انجام کاری که دیگران از آن عاجز باشند دارای سه صفت

---

۱. بقره / ۷۷-۷۵.
۲. بحارالانوار، مجلسی، ج ۱۱، ص ۷۱.

اصلی می‌باشد که عبارتند از اینکه:

اولاً: اصل ادعا قابل قبول باشد و اگر ادعایش قابل پذیرش نیست آنچه آورده سحر است خواه سبب آن دانسته شود یا نشود. در زمان حاضر که قطعا نبوت به وجود مبارک پیامبر اکرم ختم گردیده است اگر کسی ادعای پیامبر کند این ادعا مردود است.

ثانیاً: شرایط پیامبری مانند عصمت را دارا باشد و از جهت علم و عمل سرآمد اهل زمان خود باشد.

ثالثاً: امر خارق العاده فقط به قدرت خدا مستند باشد نه به تحصیل و کسب اسباب آن[1]

و لزوم اعجاز با این اوصاف که جزء احکام مشترک بین تمام انبیاء است برای آن است که پیامبران با آن مخالفان را به عجز آورند تا نتوانند وحی را انکار کنند و ضرورت آن در کنار برهان عقلی بر لزوم نبوت و رسالت نیز از آن جهت است که برهان عقلی برای فرزانگان سودمند است و حجت بالغه عمومی نیست زیرا توده مردم توان درک مبادی عقلی را ندارند و از طرف دیگر برهان عقلی برای صحت دعوت انبیاء است نه برای صدق دعوای آنان خلاصه آنکه چون برهان عقلی به حس نزدیک نیست به حال اکثر انسانها که گرفتار حسّند، نافع نمی‌باشد. اما معجزه چون یک آیه و بینه است لذا برای همگان مفید است و قابل انکار نیست و هیچ چیز نمی‌تواند سبب انکار آن شود مگر عناد. گاهی ممکن است کسی یک برهان عقلی را به دلیل جهل خود انکار کند اما معجزه را جز به تجاهل نمی‌شود انکار کرد. خداوند در باره قوم ثمود می‌فرماید: ما به آنها یک آیه روشن دادیم و نسبت به آن معجزات ستم روا داشتند.

و به ثمود آیت ناقه را که همه مشاهده کردند بدادیم در باره آن ظلم

---

۱. گناهان کبیره، شهید آیت الله دستغیب، ج ۲، ص ۹۳ و ۹۴.

کردند.[1]

معجزه اگر چه از جهت فرق با علوم غریبه و نیز از لحاظ ضروری آن با صدق دعوی نبوت احتیاج به تامل عمیق عقلی دارد لیکن از آن جهت که محسوس است نیازی به تحلیل ندارد تا بر اثر دور بودن از حس قابل تردید بعضی باشد و معجزات نوعاً چنین هستند.

خداوند در مسئله وحی و رسالت پیامبران را بیّن و روشن می‌کند تا (برای این‌که هلاک شود، هر که هلاک می‌شود از روی بیّنه و بینش و زنده گردد. هر که زنده می‌گردد از روی بیّنه و بینش. (انفال/۴۲) بشود. وقتی مسئله در حد اعجاز روشن شد اگر کسی در برابر انبیاء بایستد خداوند از اتمام حجت به حیات او در کمال خواری خاتمه می‌دهد.[2] از سوی دیگر در اقامه برهان بر ثبوت نیز معجزه می‌تواند چراغی فرا راه عقل باشد.

خلاصه مطالب و نتیجه حاصل از آن

دین به معنای عام آن نوعی ارتباط ماوراء طبیعت و خدا با انسان برای رشد و به کمال رساندن آدمی است و انبیاء که حلقه اتصال طبیعت با ماوراء طبیعت می‌باشند در جهت اثبات ادعای اتصال و ارتباط با عالم عیب از سوی خداوند نشانه‌ها و آیاتی را به بشر ارائه کرده‌اند که معجزه نامیده می‌شود. بنابر این معجزات نشانه‌ها و آیاتی از سوی خداوند هستند که اتصال انبیاء با منبع وحی را اثبات می‌کنند.

آز آنجائی که حقیقت دین و نبوت ولایت است و نور ولایت همچون روحیست در کالبد دین انبیاء به واسطه داشتن این ولایت تکوینی و تشریعی قادر به تصرف در طبیعت و انجام امور خارق العاده هستند و هرگاه خرق عادت مقارن ادعای نبوت باشد اصطلاحاً معجزه نامیده می‌شود.

---

۱. اسراء / ۵۹.

۲. تفسیر موضوعی قرآن، آیت الله جوادی آملی، ج ۶، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

معجزات بخودی خود و فی نفسه به عنوان اموری که در عالم خارج واقع می‌گردند دلیل عقلی نیست و معجزه را نمی‌تواند برهان عقلی نامید بلکه از آن جهت که رابطه اعجاز با نبوت یک رابطه عقلانی است اعجاز می‌تواند به عنوان برهانی عقلی مورد استفاده قرار گیرد و اقامه این برهان برای کسانی موثر می‌باشد که قبلا وجود خدا و عالم غیب را بدون هیچ شکی و تردیدی پذیرفته باشند و از طریق تلازم و ارتباط عقلی بین معجزه و مسئله ارتباط شخصی با عالم غیب پی به نبوت انبیاء و صدق ادعای ایشان ببرند.

پیامبران الهی نیز به دلیل وجود همین ارتباط عقلانی برای اثبات نبوت خویش از معجزات بعنوان برهان عقلی استفاده کرده‌اند.

در این رساله ثابت گردید که وقوع معجزات محال عقلی نبوده و امکان وقوع دارند در حالی که برخی از متکلمین اشعری و معتزلی معجزه را از امور محال دانسته‌اند آن را به دو نوع تقسیم کرده اندکه یک نوع آن معجزاتی است که از قدرت بشر خارج است و به عبارتی بشر نمی‌تواند مانند آن را بیاورد به استحاله عقلی و قسم دیگر آن است که بشر می‌تواند آنرا بیاورد ولی خداوند بندگان را از آوردن مانند آن منصرف کرده است که اصطلاحا صرفه نامیده می‌شود البته در میان متکلمین شیعه نیز بزرگانی بوده‌اند که مانند برخی از اشاعره و معتزله قائل به صرفه شده‌اند.

به نظر می‌رسد این بزرگان به دلیل محال عقلی دانستن معجزات در مورد اثبات اعجاز قرآن دچار مشکل بزرگی شده‌اند و از طریق قول به صرفه تلاش کرده‌اند که خود را این مشکل رها سازند. در حالی که معجزات انبیاء از نظر توانائی بشر در انجام آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد.

یکی از مسائلی که در این مجموعه به آن پرداخته‌ایم تبیین عبارت خارق العاده در معنای معجزه بود و اینکه چرا معجزه را امر خارق العاده می‌دانند؟

با توجه به کثرت متکلمین اشعری و قدمت این مکتب کلامی به نظر می‌رسد که اولین کسانی که تعریف خلاف عادت بودن را در مورد معجزات

تضعیف نقش اعجاز دراثبات نبوت نمی‌گردد.

معجزه مساله‌ای است که حکیمان و متکلمان الهی از آن برای اثبات نبوت استفاده می‌کنند و آن را برای اثبات ذات واجب به کار نبرده‌اند. در قرآن مجید نیز همواره معجزات با عناوین آیات،«بینات» و «برهان»، نشانه‌ای بر رسالت پیامبری است که داعیه نبوت نموده و بر نبوت خاصه آن نبی گواهی می‌دهد، و چون نبوت خاصه ثابت شود نبوت عام نیز در ضمن آن ثابت خواهد شد. زیرا هیچ خاصی بدون عام و هیچ مقیدی بدون مطلق نخواهد بود.

از راه اعجاز، نمی‌توان برهانی بر اثبات وجود خداوند اقامه نمود، اگر چه با اثبات نبوت از طریق معجزه، وجود خداوند که از لوازم ضروری نبوت می‌باشد نیز به اثبات می‌رسد و اعجاز بنحو غیر مستقیم دلیل بر وجود خداوند می‌باشد، ولی برخی از متکلمان مسیحی معجزه را نظیر نظم دلیل بر اثبات ذات واجب دانسته‌اند و بیشترین انتقادهای کسانی که در غرب به نقد براهین واجب پرداخته‌اند، متوجه این برهان بوده است.

معجزه بعنوان کار خارق عادت، برای کسی که قبلا بر ذات واجب برهان اقامه نکرده باشد و برخی از اسماء و صفات او نظیر مدبر و عادی بودن و هدایت بشر توسط خداوند را نپذیرفته باشد و نیز برای کسی که در اصل علیت تردید نموده و احتمال صدفه و اتفاق را بدهد و نیز معجزه برای کسانی که ادراک حسی را تنها راه آگاهی و معرفت علمی دانسته‌اند و راههای دیگر را فاقد ارزش می‌دانند به شیوه‌ای منطقی بر ذات باری تعالی دلالت نمی‌کند، و تنها پس از اثبات و یا پذیرش بسیاری از اصول موضوعه مانند وجود خداوند و امکان وجود شخصی که با عالم غیب مرتبط باشد، بر نبوت پیامبری خاص که داعیه پیامبری دارد،دلالت می‌نماید. بنابر این معجزه هرگز مخالف، علیت نبوده و به عنوان یک قانون و سنت ضروری عمل می‌نماید.

اکثر متکلمین و حکمای بر این عقیده می‌باشند که معجزات نبوت انبیاء را ثابت می‌نماید ولی برخی از آنان نقشی برای معجزات در این امر قائل نیستند.

غزالی از متکلمین اشعری مذهب از کسانی است که در این زمینه آراء متفاوتی را ارائه کرده است. وی در کتاب «الا قتصاد فی الاعتقاد» با دیگر متکلمان همسویی داشته و یکی از سه طریقی را که برای اثبات نبوت مطرح می‌کند، معجزه می‌داند، ولی در کتاب «المنقذ من الظلال» تنها دو طریق را برای اثبات نبوت انبیاء معتبر دانسته است که عبارتند: شناخت علمی و تفحص در حالات و احوال شخص پیامبر» و راه «کشف و شهود» که کاملا فردی و غیر قابل انتقال می‌باشد. او در این کتاب، بدلیل یقین آور نبودن طریق وقوع معجزات در اثبات نبوت، نقشی را برای آن قائل نگشته، چرا که، به نظر او آنچه که از طریق معجزه ظاهر می‌گردد فریب نیز راه می‌یابد. همانطور که از سخن او فهمیده می‌شود وی هیچ تفاوتی بین سحر و مجعزه قائل نشده است.

در بین حکمای اسلامی نیز صدر المتالهین را می‌بینیم که با وجود اینکه در باب اثبات نبوت، برای معجزات نقشی اساسی ای قائل می‌باشد و تصرف در طبیعت و انجام معجزه را یکی از سه ویژگی پیامبران می‌داند، لکن معجزه را تنها حجت عوام دانسته است و با این سخن که «اکثر کسانی که به سبب معجزه به موسی ایمان آوردند، به خاطر گوساله که سامری ساخته بود کافر شده‌اند» با آهنگ غزالی همساز شده و راه اثبات نبوت انبیاء را شناخت علمی و شهودی دانسته است.

غزالی معجزه را تنها موجب شگفتی و حیرت می‌داند، نه موجب یقین، و راه شناخت علمی و شهودی را از آن جهت مطرح می‌کند که انسان ایجاد یقین و ایمان می‌نماید و ملا صدرا نیز از آن جهت که علم را برابر ایمان می‌داند شناخت علمی و شهودی را می‌پسندد و با سخنی که مطرح کرد نقش معجزات را در اثبات نبوت کم‌رنگ نمود، چرا که بدین لحاظ موجب علم و ایمان نمی‌گردد. این در حالی است که با توجه به رابطه عقلانی ای که بین اعجاز و ادعای نبوت انبیاء وجود دارد، اعجاز می‌تواند در انسان ایجاد علم و در نتیجه ایمان بنماید و به همین دلیل است که قرآن کریم معجزات را «آیات»

و بینات» روشن و «برهان» می‌داند. لذا طریق اعجاز با دو طریق دیگر اثبات نبوت، در ایجاد علم و ایمان تفاوتی ندارد و اشکال عدم ایجاد علم و ایمان در مورد معجزه وارد نیست و در صورت طرح چنین اشکالی، به دو طریق دیگر اثبات نبوت نیز تیر این اشکال اِثبات خواهد نمود و تاریخ نشان می‌دهد که همواره کسانی بوده‌اند که با وجود بهره مندی از شناخت علمی و سهوی و یقین کامل، از پذیرش پیامبران الهی سرباز زده‌اند و راه عناد پیش گرفته‌اند و برخی نیز به بهای از دست دادن جاه و مقام خویش، حقیقت را کتمان کرده‌اند و آیات قرآن ی همین امر را ثابت کرده‌اند.

لزوم معجزه و ضرورت آن در کنار برهان عقلی برای اثبات نبوت و رسالت از آن جهت است که برهان عقلی فقط برای فرزانگان سودمند است و حجت بالغه عمومی نیست. زیرا توده مردم توان درک مبادی عقلی را ندارند و از طرف دیگر برهان علی برای صحت دعوت انبیاء است نه برای صدق دعوای آنان و از آنجایی که برهان عقلی به حس نزدیک نیست، به حال اکثر انسانها که گرفتار حسند، نافع نمی‌باشد. اما معجزه چون یک آیه و بینه است برای همگان مفید است و قابل انکار نمی‌باشد و هیچ چیز نمی‌تواند سبب انکار آن شود، اما معجزه را جز به تجاهل نمی‌شود انکار کرد و از سوی دیگر در اقامه برهان بر نبوت نیز معجزه می‌تواند چراغی فرا راه عقل باشد.

از اینکه خداوند برای اثبات نبوت خاتم الا نبیاء معجزه جاوید قرآن را قرار داده است، به دست می‌آید که اثبات نبوت از طریق اعجاز مختص توده مردم بی تمدن و بی فرهنگ و فاسد نیست و همواره بین اعجاز و نبوت انبیاء تلازمی ضروری وجود داشته و دارد، چنانکه قرآن کریم معجزه‌ای است که با گذشت زمان، پیشرفت علم و تکامل جوامع بشری، هر روزه بیش از پیش بر اعجاز آن افزوده می‌گردد و اهل اندیشه و تعمق را در حیرت عظیم فرو می‌برد.

در پایان امید آن را دارم که تلاش شبانه روزی حقیر در یافتن آیات و

روآیات مر بوط و جمع آوری مطالب و آراء متفاوت اندیشمندان بزرگ اسلامی از متقدمین تامتاخرین ایشان در کتب متعدد،مورد بارگاه احدیت قرار گیرد. انشاءالله

فهرست منابع ماخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین:» قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۵ هـ. ش

۲) منطق و معرفت از نظر غزالی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هـ. ش

۲. ابن سینا، شیخ الرئیس حسین

۱) اشارات و تنبیهات، دفتر نشر کتاب تهران، چاپ دوم ۱۳۵۴،

۲) اشارات و تنبیهات، شرح نصیر الدین طوسی، انتشارات نهمان، بیروت

۳) اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، سروش:، تهران، ۱۳۶۸ هـ. ش

۴) دانشنامه علائی، انتشارات کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، بهمن ۱۳۵۳

۵) مبدأ و معاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤ سسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۶۳

۶) نجات، ناشر مرتضوی، زمستان ۱۳۶۴

۳. ابن رشد، قاضی ابی الولید محمد: ۱) تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، الازهر مصر، ۱۹۶۴ م

۲) مناهج الادله فی عقاید المله، چاپ مصر، ۱۹۶۴ م

۴. ابن عربی، محی الدین: ۱) فتوحات مکیه، ۴ جلد، بیروت، دار صادر، بی تا

۲) فصوص الحکم با شرح تاج الدین حسین بن حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل

هروی، انتشارات مولی، چاپ دوم ۱۳۶۸ هـ. ش ۱۴۱۰ م

۵. ابن ماجه، الحافظ الی عبدالله القزوینی، سنن ابن ماجه، با تعلیق فواد عبدالباقی، داراحیاء التراث االعربی بیروت ۱۳۵۹ ه، ۱۹۷۵ م
۶. ابولسیر البزدودی، سیف الدین، اصول الدین، تعقیق: دکتر مانز بیتولیس، قاهره، بی تا
۷. اشعری،ابولحسن، مقالات السلامیین و اختلاف المحصلین، تحقیق محی الدین عبدالمجید، مصر، چاپ سوم، مارس ۱۹۸۳ م
۸. ایجی، قاضی عضد الدین عبدالرحمن، شرح مواقف، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ه. ش
۹. ابی داود، سلیمان ابن اشعث السجستانی الا ذی، سنن ابی داود، نشر دار احیاءالتراث، بی تا
۱۰. ابی الحسین احمدبن فارس بن زکریا، مهجم مقیس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۹ ه
۱۱. اسفراینی، ابوامظفر، التبصیر، مصر و بغداد، ۱۹۵۵ م، ۱۳۷۴ ه
۱۲. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح رساله قیصری، مشهد انتشارات حکمت و فلسفه ایران ۱۳۵۷
۱۳. اوسطی، حسین، پیامبران و اعجاز قرآن ، انتشارات مدرسه مطهری، دی ۱۳۶۳ ه. ش
۱۴. باقلانی، ابی بکر: ۱) شرح العقاید نسفی، طبع مصر، چاپ سنگی سال ۱۳۳۹ ه. ش
۲) شرح المقاصد، منشورات شریف رضی، قم ۷۱ـ۱۳۷۰ ه. ش

۱۸. تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲
۱۹. جوادی آملی، عبدالله: ۱) سلسله بحثهای فلسفه دین (براهین اثبات خداوند)، نشر اسرا، ۱۳۷۶
۲) تفسیر موضوعی قرآن ، نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳
۳) مجموعه مقالات و سخنرانی هزاره ابن سینا، موقف ابن سینا، کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۲۰. جامی نقد النصوص، تهران، ۲۵۳۶ ش

۲۱. جوینی امام الحرمین، الارشاد قواطع الدله فی اصول الاعتقاد، قاهره، بغداد، ۱۹۵۰ م
۲۲ حلی، علامه: ۱) انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تصحیح و مقدمه محمد نجمی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸
۲) کشف المراد فی شَرح نجرد الاعتقاد شکوری، ۱۳۷۶ هـ. ش
۳) باب حادی عشر، شرح نافع یوم الحشر، فاضل مقداد، دفتر نشر اسلام، ۱۳۷۱ هـ. ش
۲۳. جهانگیری دکتر محسن محی الدین ابن عربی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، پاییز ۱۳۷۵ هـ. ش
۲۴. خوئی، آیت الله، البیان فی التفسیر القرآن، بیروت، دارالزهرا، طبع پنجم ۱۴۰۸، ه و نیز ترجمه فارسی البیان از نجمی و هریسی، قم ۱۳۹۷
۲۵. خمینی، حضرت امام روح الله، تعلیقات بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس مؤسسه پاسدار اسلام ۱۴۰۱
۲۶. دستغیب ،شیرازی، شهید آیت الله سید عبد الحسین، گناهان کبیره، تهران، انتشارات جهان، چاپ ششم، ۱۳۹۹
۲۷. دورانت ویل، تاریخ فلسفه ترجمه عباس زریاب، سازمان انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۶۹
۲۸. ذهنی تهرانی، محمد جواد، فصول الحکمه، حاذق، قم، ۱۳۶۹
۲۹. راغب اصفهانی، ابی القاسم بن محمد، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم
۳۰. ارداکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان
۳۱. زبیدی، سید محمد الحسینی، تاج العروج من جواهر القاموس، کویت
۳۲. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی
۳۳. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منظومه، قم، زمستان ۱۳۶۹
۳۴. سروش، عبدالکریم، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ بی جا بی تا
۳۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی ابن حبش:
۱)تلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران ۱۳۷۲

۲) حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی تهران ۱۳۷۲
۳) یزدان شناخت، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج، مؤسسه مطالعات و تحقییقات فرهنگی وابسته و زارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران ۱۳۷۲
۳۶. سیاح، احمد، فرهنگ سیاح یا لغت نامه، چاپ حیدری، انتشارات اسلام ۱۳۶۵
۳۷. سیوطی، حافظ جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، نشر رضی، بیدار عزیزی، بی تا
۳۸. شبلی، نعمان، علم کلام جدید، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۹
۴۰. شریعتی، محمد تقی ۱) محمد خاتم پیامبران، تهران، حسینیه ارشاد، تیر ۱۳۴۸
۲) وحی و نبوت، تهران حسینیه ارشاد، تیر ۱۳۴۸
۴۱. شهرستانی، محمد عبدالکریم :۱) نهایه الاقدام بغداد، بی تا ۲) ملل و نحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، چاپخانه علمی، بی تا
۴۲. شعرانی، علامه شیخ ابوالحسن، رد شبهات اثبات نبوت (راه سعادت)، کتاب خانه سعادت، چاپ سوم، ۱۳۶۳
۴۳. شیرازی، صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم
۱) اسرالایات، ترجمه و تعلیق خواجوی، تصحیح محمد خواجوی نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷
۲) شرح اصول کافی، کتاب الحجه، تصحیح محمد خواجوی، نشر مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷
۳) شواهد الربوبیه، نشر صدا و سیما، تهران ۱۳۶۶
۴) تفسیر سوره بقره، ج ۲، تصحیح خواجوی، انتشارات بیدار قم، مطبعه امیر ۱۳۶۴
۵) مبدأ و معاد، ترجمهٔ احمدبن محمدالحسینی اردکانی به کوشش عبداللّه نوارنی، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۲
۶) مفاتیح الغیب، با تعلیقات علی نوری، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن

حکمت، ۱۳۶۱ و نیز با ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۶۳

۷) حکمت المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۷۸ هـ. ق

۴۴. صدر، شهید محمد باقر، الاسس المنطقیة للاستقراء، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۲ هـ. ق، ۱۹۸۲ م

۴۵. صفی‌پور، عبدالرحیم ابن عبدالکریم، منتعی الارب فی لغة العرّب، انتشارات اسلامیه، ۱۳۷۷ ه

۴۶. طباطبائی، علامه سید محمد حسین:

۱) اعجاز از نظر عقل و قرآن، نشر فاخته قم، بی‌تا

۲) بدایة الحکمة، قم، المطبعة العلمیه، بی‌تا

۳) تفسیر المیزان، ترجمهٔ استاد ناصر مکارم شیرازی، بنیاد علمی و فکری علاّمه طباطبائی و همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم، تابستان ۱۳۶۶

۴) الرسائل التوحیدیه، ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرندی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰

۴۷. طوسی، شیخ:

۱) تمهیدالاصول علم الکلام، تصحیح مسکوةالدینی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ه.ش

۴۸. طوسی، خواجه نصیرالدّین:

۱) تلخیص المحصّل، به اهتمام عبداللّه نورانی، دانشگاه مک گیل، موسسه مطالعات اسلامی با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ه.ش

۲) تجریدالاعتقاد با شرح علاّمه حلی، موسسه نشر اسلامی قم، ۱۴۰۷ هـ. ق

۳) اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، اسفند ۱۳۶۷ ه.ش

۴۹. علم الهدیٰ، سیدمرتضی، جزء العلم، مندرج در تمهیدالاصول شیخ طوسی، قم، ایران، بی‌تا

۵۰. عمید، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش

۵۱. عبدالجبار معتزلی، قاضی ابی الحسن:

۱) شرح اصول خمسه، تحقیق: عبدالکریم عثمان، ناشر: مکتبة وهبة، بی‌تا

۲) المغنی فی أبواب التوحید و العدل، مصر: قاهره، ۱۳۸۲ هـ. ق، ۱۹۲۶ م
۵۲. غزالی، محمد:
۱) الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح دکتر ابراهیم آگاه آنکارا، ۱۹۶۲ م
۲) تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳ و نیز، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف - مصر ۱۳۷۷
۳) مقاصد الفلاسفه، تحقیق: دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۱ م
۴) المنقذ من الضلال، بیروت، بی‌تا
۵) مختصر معارج القدس (ضمیمه علم کلام جدی شبلی، نعمان)، تهران، ۱۳۲۹ ه.ش
۶) القسطاس المستقیم، دمشق، بیروت (منقول از کتاب منطق و معرفت از نظر غزالی)
۵۳. فخرالدّین رازی، امام:
۱) البراهین، مقدمه و تصحیح سیدمحمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱
۲) الاربعین فی اصول الدّین، مطبع مجلس دائر المعارف العثمانیه، طبع دوم، ۱۳۴۴ ه
۳) تفسیر کبیر، مطبعةالبهیه المصریه، ۱۳۵۷ ه، ۱۹۳۷ م
۴) المباحث المشرقیه، قم، مکتب بیدار، ۱۴۱۱ هـ. ق
۵) مطالب العالیه من العلم الالهی، دارالکتب العربی، طبع اول، ۱۴۰۷ هـ. ق، ۱۹۸۷ م
۶) النبوات و ما یتعلق بها، فخرالدّین الرازی، تحقیق: الدکتور احمد حجازی سقا، مکتبة الکلیات الازهریة، مصر، بی‌تا
۵۴. فارابی، ابونصر محمدبن محمد:
۱) سیاست مدینه، ترجمهٔ سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ ق، ۱۳۵۸ ش
۲) فصوص الحکم، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۸
۵۵. الفراهیدی، ابی عبدالرحمن الخلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، ایران ۱۴۰۹ هـ. ق
... المعجم المفهرس لألفاظ القران الکریم، انتشارات اسماعیلیان

چاپ هشتم، ۱۳۶۴
۵۷. قمیر، یوحنّا، الکندی فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ترجمهٔ محمدصادق سجادی، تهران ۱۳۶۳
۵۹. قوشچی، شرح تجرید الاعتقدِ خواجه نصیرالدّین طوسی، چاپ سنگی، ۱۳۸۵ هـ. ق
۶۰. کاکائی، قاسم، خدامحوری یا اُکازیونالیزم، انتشارات حکمت تهران، پاییز ۱۳۷۴
۶۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ اعلم، ج ۵، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰
۶۲. کلینی، رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، بی جا، ۱۲۱۸ ق
۶۳. لاهیجی، حکیم عبدالرزاق:
۱) سرمایهٔ ایمان، تصحیح، لاریجانی آملی الزهراء، ۱۳۶۲
۲) شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، مکتبةالفارابی، ۱۴۰۱ هـ ق
۳) گوهر مراد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ هـق
۶۴. مارتین مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمهٔ احمد آرام، ناشر: موسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، آذرماه ۱۳۷۲
۶۵. محقق، دکتر مهدی، فیلسوف ری، تهران، ۱۳۵۲ هـق
۶۶. مجلسی، محمدباقربن محمد تقی، بحارالانوار، ۱۱۰ جلد، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ۱۹۸۳ م
۶۷. مصباح، محمدتقی،
۱) راهنماشناسی، مرکز مدیریّت حوزهٔ علمیه قم، خرداد ۱۳۶۷
۲) معارف قرآن، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۷
۶۸. محمّدی ری شهری، فلسفهٔ وحی و نبوت، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هفتم، پاییز ۱۳۷۱
۶۹. مطهّری، شهید مرتضی:
۱) آشنایی با قرآن، تفسیر سورهٔ حمد و بقره، نشر صدرا، پاییز ۱۳۵۷

۳) نبوت، نشر صدرا، قم، زمستان ۱۳۷۴
۷۰. مرعشی ـ آیة الله سیدمحمد حسن، تقریر درس‌های ایشان توسط نگارنده
۷۱. مظفر، منطق مظفر، انتشارات فیروزآبادی قم، ۱۴۰۰ هـ ۱۹۸۰ م
۷۲. مفید، شیخ، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، با تعلیقه شیخ فضل اللّه زنجانی، تبریز، بی تا
۷۳. مولوی، مولانا جلال الدّین محمد بلخی رومی، مثنوی، تصحیح و مقابله و همّت محمد رمضانی، دارنده کُلالهٔ خاور، چاپخانه خاور، چاپ دوّم، سعیدنو، تهران، ۱۳۱۵ تا ۱۳۱۹
۷۴. المنجد فی اللغة و الأعلم، دارالمشرق، بیروت، الطبعة الثلاثون، ۱۹۸۸ م
۷۵. نراقی، محمد مهدی ابن ابی‌ذر، انیس الموحدین، تصحیح و پاورقی شهید آیت اللّه قاضی طباطبائی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۶۲
۷۶. نسفی، عزیزالدّین الانسان الکامل، تهران، طهوری به اهتمام ولد، ۱۹۴۱ م
۷۷. هندی، سید احمدخان، تفسیر القران و الهدی و الفرقان، ترجمهٔ سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، ج اول، چاپ اول، چاپخانهٔ آفتاب، تهران، بی تا
۷۸. هیک، جان، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ بهرام راد، ویراستهٔ بهاءالدّین خرمشاهی، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲
۷۹. هیوم، دیوید، گفتار در بارهٔ فهم انسان، فلسفه نظری، ترجمهٔ بزرگمهر، تهران ۱۳۴۳
قرآن مجید.
۸۱. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه‌ی تاریخ ابن خلدون، ۸؟؟۱ ق، بیروت، دارالفکر.
۸۲.امام خمینی، آداب الصلاة، ۱۳۸؟، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)؟.
۸۳. تفسیر سوره‌ی حمد، ، ، ۱۳۷؟ تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)؟.
۸۴. صحیفه‌ی امام، ۱۳۷۸، مجموعه آثار امام خمینی، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)؟.
۸۵. نامه‌های عر فانی، ۱۳۸۱، قو، کنگره‌ی اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی امام

خمینی (ره)؟.
۸۶. کشف الاسرار، بی تا، بی جا، بی نا.
۸۷. امین، احمد، التکامل فی الاسلام، ۱ ق،قم، دارالکتب العلمیه، اسماعیلیان.
۸۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات، ۱۳۶۵، تهران، دفتر نشر کتاب.
۸۹. عبد الصمد، محمد کامل، الاعجاز العلمی فی الاسلام(قرآن کریم)، ۱۴۱۷ ق، قاهره، الدار المصریة اللبنانیة.
۹۰. عرجون، محمد صادق، القرآن العظیم هدایته و اعجازه فی اقوال المفسرین، ۱ م، قاهره، مکتبة الکلیات.
۹۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۹۲. فولادوند، محمد مهدی، قرآن پژوهی، ۱۳۸۱، تهران، مو سسه فرهنگی الست فردا.

منابع انگلیسی

93. Hume David an Enquiry Concerning Human Understanding 1952 chcago Page 451.
94. Spinoza Theologico - palitical Translated by R.H.M Elwes NewYork 1955.
95. Warburton Philosophy The Basics London and NewYork 1992, 1993.